

UB0084496
H III 83.5
GIORGIO BERKELEY

DIALOGHI

TRA

HYLAS E FILONOUS

PASSI SCELTI E TRADOTTI
CON INTRODUZIONE E NOTE

A CURA DI

ROSINA CAMPANINI



n. 2760

G. B. PARAVIA & C.

TORINO - MILANO - FIRENZE - ROMA - NAPOLI - PALERMO

PROPRIETÀ LETTERARIA

Printed in Italy

Società An. G. B. PARAVIA & C.
TORINO - Corso Vittorio Emanuele II°, 199
269 (B) - 1935-XIII - 13922.

INTRODUZIONE

I.

CENNO BIOGRAFICO

La vita di GIORGIO BERKELEY, una delle più nobili e delle più interessanti vite di filosofo, che allo storico sia dato narrare, si svolse in uno dei periodi più travagliati della nostra Europa.

Egli nacque, infatti, nella contea di Kilkenny, in Irlanda, il 12 marzo 1685: proprio quando più grave incombeva sull'Europa il pericolo delle mire ambiziose di Luigi XIV, e tre anni prima che l'Inghilterra — entrata, con l'assunzione al trono di Guglielmo d'Orange, in quel periodo di tolleranza religiosa e di cosmopolitismo culturale in cui fiorì l'illuminismo inglese — si ponesse risolutamente a capo di quel vasto movimento politico in difesa dell'equilibrio europeo, che doveva assicurarle per sempre il predominio sui mari.

Animo ardente ed entusiasta, pieno di candore e di semplicità, il piccolo Giorgio non potè non risentire, fin da fanciullo, l'influsso dei tempi in cui visse e da cui trasse, insieme all'orrore per la guerra, quello zelo infaticabile per la felicità umana che gli farà sempre porre al servizio dell'umanità il gusto per le meditazioni filosofiche cui egli si sentì inclinato fin da bambino (1).

(1) Nel *Commonplace-Book*, quaderno di appunti che il Berkeley segnava negli anni dei suoi studi universitari e che

Iscritto nel 1700 al Collegio della Trinità a Dublino, dove compì i suoi studi universitari e dove rimase, poi, come insegnante assumendo lo stato ecclesiastico nella Chiesa anglicana cui apparteneva, il Berkeley proseguì con zelo, nelle condizioni più favorevoli allo sviluppo delle sue idee originali (1), lo studio dei problemi che da tempo lo avevano occupato; finchè nel 1709 si decise a far conoscere le sue nuove teorie pubblicando il *Saggio sopra una Nuova Teoria della Visione* e poi, l'anno seguente, i *Principi della Conoscenza umana*, che contengono l'esposizione più sistematica della sua filosofia in questo primo periodo della sua vita. Ma poichè questo breve trattato di metafisica non ebbe quell'accoglienza che il suo Autore si aspettava (2), questi, chiesto un regolare congedo, si recò nel 1713 a Londra, per conquistare personalmente alle sue idee il brillante pubblico della capitale. E a Londra, dove la letteratura inglese gettava allora la sua più viva luce, il giovane pastore,

il professore inglese Campbell Fraser pubblicò per primo nella sua edizione completa delle Opere del Berkeley (Londra, 1871), il Nostro dice, infatti, di aver avuto fin da otto anni una singolare disposizione ad occuparsi di tali questioni.

(1) Dublino era, in quel tempo, centro di una grande attività intellettuale e risentiva del risveglio culturale in cui fiorivano allora rigogliose in Inghilterra le scienze matematiche con Isacco Newton (1642-1727) e quelle filosofiche con Giovanni Locke (1632-1704). Infieriva anche qui la reazione contro la filosofia scolastica in nome del buon metodo e del buon gusto inaugurati dal famoso *Saggio sull'Intelletto umano* che il Locke aveva pubblicato nel 1690; e l'atmosfera era, per così dire, tutta impregnata di empirismo e di antiinnatismo.

(2) Ciò che soprattutto dispiaceva al Berkeley era l'incomprensione che aveva accolto le sue teorie, per cui esse venivano generalmente confuse con quelle degli scettici e degli atei e reputate dannose per l'umanità; o considerate alla stregua di quelle del Malebranche, il cui misticismo ripugnava al Nostro.

presentato a Corte, introdotto nel brillante mondo intellettuale del tempo, pubblicò, in quello stesso anno, il suo nuovo lavoro: i tre affascinanti *Dialoghi tra Hylas e Filonous*, la perla — come dice il Fraser — della letteratura metafisica inglese, dove la stessa dottrina dei *Principi* è presentata con maggior chiarezza, in una forma meno dottrinale, più sciolta, più gaia e più ricca di immagini.

La pubblicazione dei *Dialoghi* segna per il Berkeley l'inizio di un lungo periodo di attività e di viaggi: da prima segue, come cappellano e segretario, Lord Peterborough, ambasciatore straordinario in Sicilia; poi accompagna, come precettore, il figlio di Lord Ashe, vescovo di Clogher. Di ritorno a Londra, nel 1720, pubblica un breve opuscolo latino, il *De Motu*, le cui idee si riconnettono, dopo cinque anni di vagabondaggi, a quelle dei *Principi* e dei *Dialoghi*; ma disgustato dalla leggerezza, dall'amore del piacere, dal desiderio smodato di arricchire che seguirono, in Inghilterra, all'avvento della Casa di Hannover, pensa di partire nuovamente e di andar a fondare nelle isole Bermude un gran Collegio per la conversione e l'educazione dei giovani indiani d'America. E partì, infatti, nel settembre 1728; ma non arrivò mai alle Bermude. Si fermò fino all'autunno del 1731 a Newport dove passò, nella vana attesa dei sussidi promessi dal Parlamento, due anni di pace e di studio durante i quali scrisse l'*Alcifrone* e conquistò più di un partigiano alle sue teorie (1).

(1) Tra gli altri, il missionario anglicano Samuele Johnson, uno dei primi scrittori americani di filosofia, la cui opera principale, *Elementa Philosophiae*, pubblicata a Filadelfia nel 1752 da Beniamino Franklin, è tutta ispirata ai principi della filosofia berkleiana.

Tornato in Inghilterra e nominato nel 1734 vescovo di Cloyne, dedica tutta l'ultima parte della sua vita ai doveri del suo ministero e all'educazione dei propri figli; e se si avvicina di nuovo alla filosofia è soprattutto per vantare le virtù terapeutiche dell'acqua di catrame da lui sperimentata sui malati della sua diocesi, e da queste risalire, nella *Siris*, per una catena di argomentazioni (1), alla causa efficace, o spirito universale, che sostiene, muove e governa tutto il creato.

La morte lo colse serenamente e, sembra, all'improvviso, nove anni dopo la pubblicazione di quest'opera, il 14 gennaio 1753, nella pace studiosa di Oxford, dove da un anno si era ritirato.

(1) *σείρά*, in greco, vuol dire, appunto, *catena*.

II.

CENNO BIBLIOGRAFICO

A) - Opere del Berkeley.

Opere filosofiche più importanti del Berkeley:

Commonplace-Book, appunti degli anni 1705-8, mentre il Berkeley si trovava al Trinity College di Dublino (1).

An Essay towards a New Theory of Vision (1709).

A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge (1710).

Three Dialogues between Hylas and Philonous (1713).

De Motu, sive de motus principiis et natura et de causa communicationis motuum (1721).

Alciphron, or the minute philosopher, 7 dialoghi (1732).

The Theory of Vision vindicated and explained (1733).

Siris, a chain of philosophical reflections and inquiries concerning the virtues of tar-water (1744).

Edizione principale delle Opere del Berkeley:

È quella curata dal Campbell Fraser, in 4 voll. (Oxford, Clarendon Press, 1871) che contiene una raccolta completa delle opere del Berkeley, edite ed inedite, precedute da un bello studio introduttivo.

(1) Mentre per le altre opere abbiamo seguito l'ordine cronologico della loro prima pubblicazione, abbiám creduto bene porre questo scritto giovanile primo nell'elenco, per quanto esso sia stato pubblicato per la prima volta soltanto nel 1871 dal Campbell Fraser (I volume della edizione da lui curata delle Opere del Berkeley).

Traduzioni italiane recenti:

AMENDOLA, della *Teoria della Visione* (Lanciano, Carabba, 1920).

PAPINI, dei *Principi della conoscenza umana* e dei *Dialoghi tra Hylas e Filonous* (Bari, Laterza, 1909 — ristampa 1923).

MAZZANTINI, traduz. parziale dei *Principi della conoscenza umana* (Torino, Paravia, 1924).

ROSSI, dei *Principi della conoscenza umana* (Bologna, 1925).

ROSSI ha anche riordinato e tradotto gli *Appunti* (Bologna, 1924), preceduti da un'accurata *Bibliografia Berkleiana*.

Nella presente traduzione abbiamo seguito la grande e bella edizione del CAMPBELL FRASER (nella sua II ediz.: Oxford, 1901) attenendoci alle varianti della terza tra le edizioni dei *Dialoghi* curate dallo stesso Berkeley (Ediz. del 1734).

B) - Bibliografia.

Oltre ai testi più comunemente noti di Storia generale della filosofia moderna, si possono utilmente consultare:

Per la storia del pensiero inglese:

LESLIE STEPHEN: *History of English Thought in the 18th century* (1872).

LYON: *L'idéalisme en Angleterre au 18me siècle*, 1888.

SETH: *English Philosophers and Schools of Philosophy*, 1912.

SORLEY: *A History of English Philosophy*, 1920.

E per la storia del problema della conoscenza generale:

ERNST CASSIRER: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft. d. neueren Zeit.*, III ediz., 3 voll., 1922-23.

MAC COSH: *The Theory of Knowledge with a notice of Berkeley*, 1886.

Riguardo al Berkeley in particolare:

A. PENJON: *Étude sur la vie et sur les œuvres philos. de G. B.*, 1878.

DIDIER: *Berkeley*, 1911.

METZ: *G. B. Leben und Lehre*, 1925.

Sulla filosofia del Berkeley nel suo complesso:

MATHIESEN: *Philos. Krit. b. Locke und Berkeley*, 1898.

H. BERGSON: *L' intuition philosophique* (« Revue de Métaphysique et de Morale », Anno XIX, n. 6, pagg. 809-827), 1911.

Il Bergson fu uno dei primi a reagire contro gli storici grettamente positivisti che nel Berkeley vedevano soltanto il battistrada dello Hume.

B. CROCE: *Conversazioni critiche*. Serie II; pagg. 109-115, 1918.

ROTTA: *La dottrina gnoseologico-ontologica di G. B.*, 1921.

AD. LEVI: *La filosofia di G. B.*, 1922.

Importante per la confutazione di quegli storici che facevano del Berkeley un puro empirista.

III.

CENNI TEORICI E STORICI

A) Sviluppo della concezione idealistica prima del Berkeley.

L'anno stesso in cui uscivano, a Londra, i *Dialoghi tra Hylas e Filonous*, compariva, sempre in Inghilterra, un'altra opera, pure di un ecclesiastico — la *Clavis Universalis*, di ARTURO COLLIER (1) — nella quale veniva sostenuta, in base ad una critica più rigidamente scolastica, ma affine a quella del Berkeley, la stessa tesi dell'esistenza puramente ideale del mondo sensibile. Strana coincidenza tra due produzioni ignote l'una all'altra, che mostra quanto l'atmosfera intellettuale dell'epoca lockiana in Inghilterra fosse matura per una critica a fondo della sostanza materiale e per la negazione della sua esistenza indipendente ed assoluta.

Tale tesi costituiva, infatti, la conseguenza storicamente e logicamente necessaria di quei presupposti cartesiani ai quali si ispirava tutta la filosofia illuministica e, in particolare, di quel soggettivismo gnoseologico che assumeva a criterio supremo di verità l'immediatezza della coscienza e di quel principio immanentistico che riduceva il termine della nostra conoscenza a qualche cosa di puramente mentale: semplice modificazione dello spirito *senza riferimento ad altro*, la cui esistenza si esauriva interamente nel fatto di essere avvertita da noi.

Se, infatti, la prima realtà e la sola veramente indiscutibile è il contenuto della coscienza nella sua completa

(1) *Rector* di Langford Magna, presso Salisbury.

soggettività, tutto ciò che oltrepassa questo contenuto resta assolutamente inaccessibile alla ragione umana. Noi siamo sicuri di avere l'idea di una data cosa; ma come possiamo essere sicuri che, al di là di questa idea, esiste effettivamente quella cosa?

Già la nuova scienza della natura aveva mostrato come non sempre al contenuto immediato della coscienza corrisponda una realtà adeguata; e, non avendo scoperto nei corpi altro che le qualità geometriche, aveva ridotto tutte le altre ai semplici effetti prodotti sul nostro spirito da speciali movimenti della materia, ponendo così una distinzione perfetta tra la percezione e l'oggetto percepito e postulando, quindi, l'esistenza, al di là delle nostre impressioni sensoriali, di una sostanza materiale che sussiste e persiste indipendentemente dal soggetto che pensa e conosce (1).

Ma la necessità di dimostrare razionalmente l'effettiva esistenza, al di fuori di noi, di questa sostanza materiale indipendente ed assoluta che, oltrepassando il contenuto della nostra coscienza, non poteva essere oggetto di intuizione immediata, sarà posta soltanto dal Descartes (2), il quale fondò tale dimostrazione

(1) Questa sostituzione del nuovo *realismo scientifico* al vecchio *realismo ingenuo* il quale esauriva, invece, interamente la natura dell'oggetto nella percezione che noi ne abbiamo, fu dovuta soprattutto al genio italiano e derivò, essenzialmente, da quell'analisi rigorosa dei fatti esterni che, a partire dal Galilei (1564-1642), ripristinò la vecchia dottrina di Democrito intorno alla soggettività delle qualità sensibili, con la quantificazione e la meccanizzazione dell'attività naturale.

(2) Renato Descartes, celeberrimo filosofo francese, nato a La Haye en Touraine e morto a Stoccolma (1596-1650), scrisse fra l'altro, oltre il suo famoso *Discours de la Méthode* (1637), anche le *Meditationes de prima philosophia* (1641) in cui, appunto, pone e risolve tale problema (III e IV Meditaz.).

sul principio di causalità poggiato sul fatto della verità di Dio. Poichè le idee che noi ci formiamo dei corpi si presentano al nostro spirito indipendentemente dalla nostra volontà, è evidente che esse hanno una causa al di fuori di noi; e poichè noi abbiamo una tendenza irresistibile ed istintiva a ricercare tale causa nel mondo esterno e questa tendenza non può venirci che dal Dio che ci ha creato il quale non ci inganna mai, dobbiamo concludere che esiste effettivamente fuori di noi — e quindi indipendentemente da noi — una sostanza materiale che è causa diretta di queste nostre idee (1).

Senonchè tale dimostrazione non regge di fronte alle premesse immanentistiche della filosofia cartesiana per cui ciò che è causa diretta delle nostre idee, essendo per questo stesso fatto còlto e rilevato dalla nostra coscienza, non può essere che una pura modificazione psichica, dotata bensì di un'esistenza reale, ma non indipendente ed assoluta di fronte al soggetto che pensa e conosce.

Questo fu compreso nettamente dagli occasionalisti e, soprattutto, dal Malebranche (2) il quale, iden-

(1) Nello spiegare questa causazione il Descartes si adeguò, poi, anch'egli, alla concezione meccanicistica comunemente invalsa, oramai, nella nuova scienza della natura, distinguendo nelle qualità con cui i corpi si rivelano a noi, quelle soggettive che sono semplici impressioni da cui la nostra anima è colpita, da quelle essenziali, irriducibili a pure modalità della nostra coscienza; e, riponendo nella estensione — e quindi nel movimento — l'essenza stessa della natura esteriore, tentò di identificare la scienza della natura con una meccanica universale.

(2) Occasionalisti furon detti quei filosofi che, constatata la difficoltà che c'era, date le premesse immanentistiche, a spiegare il sorgere in noi di certe idee mediante l'azione di una sostanza corporea indipendente ed assoluta, facevano dello stimolo corporeo non la causa efficiente, ma soltanto la causa occasionale delle nostre sensazioni: pura occasione per la divinità, che è la sola causa vera, di intervenire generando in noi tali

tificando questa causa con la sostanza corporea intelligibile, cioè, in fondo, con la idea (1) di questa stessa sostanza — idea che esiste, bensì, al di fuori di noi, ma come pura modificazione di uno spirito superiore al nostro: lo spirito divino, di cui tutte le idee non sono che modi e nel quale, per l'intima unione dell'anima con Dio, noi la vediamo — tolse all'esistenza di una sostanza corporea indipendente ed assoluta ogni possibilità di dimostrazione razionale, oltre che di intuizione diretta. Ciò che poteva essere dimostrato razionalmente come causa delle nostre idee era soltanto la realtà dell'idea di sostanza; ma, appunto per questo, la realtà di questa stessa sostanza — se non come causa, come semplice occasione alla cui presenza Dio suscita tali idee nel nostro spirito — poteva pur sempre essere colta dalla nostra coscienza, pensata ed affermata come

idee. Rappresentanti di questo indirizzo furono: Giovanni Clauberg (1625-1665), Giraldo de Cordemoy (1620-1684) e, più notevole tra tutti, Arnoldo Geulinx (1625-1669).

Nicola Malebranche, n. e m. a Parigi (1638-1715) fu il propugnatore più autorevole, radicale e coerente dell'occasionalismo al quale dette la sua forma più rigorosa, cercando di spiegare, con la visione delle idee nella mente divina, in che modo Dio sia causa delle nostre idee. (Vedi *Dialogo II*, pagg. 50-53).

(1) Il termine *idea* va preso, qui, nel senso generale, cartesiano, di oggetto immediato del pensiero nel suo essere di realtà mentale; per quanto esso assuma, poi, nel Malebranche, un significato quasi platonico, come di un esemplare eterno distinto dalle cose e ad esse superiore, su cui queste si modellano. Soltanto più tardi, per le tendenze nominalistiche e poi empiristiche della filosofia inglese secondo le quali nulla può essere presente alla mente se non come immagine concreta e individuale, l'idea si identificò con l'oggetto immediato della percezione, assumendo, così, quel significato più limitato e ristretto che sarà comune a tutti gli scrittori inglesi di filosofia, a partire dal Locke.

possibile, anche se non poteva essere razionalmente dimostrata; e ad essa, quindi, potevamo — ed, anzi, dovevamo — credere, in quanto la Rivelazione l'afferma in modo implicito ed esplicito.

Emigrata, poi, in Inghilterra, questa dottrina trovò la spinta definitiva per togliere alla sostanza corporea anche quest'ultima possibilità di esistenza, in quell'elemento empiristico tradizionale della filosofia inglese che, identificando il pensabile col percepibile e negando, di conseguenza, la pensabilità della sostanza, metteva nettamente in luce la contraddizione — e quindi l'impossibilità — che c'è, date le premesse immanentistiche, anche soltanto a pensare che la sostanza esista (1).

Partendo, infatti, dal principio empiristico nettamente stabilito da Bacone (2) e rigidamente applicato dallo Hobbes (3), il Locke giunse, in base ad una

(1) Tale contraddizione — che sarà poi colta nettamente dal Berkeley (V. avanti, *Introduzione*, pag. XXI) — derivava essenzialmente dal fatto che mentre, per il fondersi del principio empiristico con le premesse immanentistiche, ogni oggetto del nostro pensiero non è che una pura rappresentazione mentale, individuale e concreta, la sostanza costituisce invece, per definizione, un *quid* che sussiste al di là delle nostre rappresentazioni mentali, indipendentemente dal soggetto che pensa e conosce: sicchè pensare una sostanza vorrebbe dire pensare una cosa che esiste per sè e non come impressione avvertita da me.

(2) Francesco Bacone, vissuto dal 1561 al 1626, il famoso autore del *Novum Organon*, ricercò il più saldo fondamento del nostro sapere nell'esperienza da cui tutte le nostre conoscenze essenzialmente derivano, riponendo l'unica origine di tutte le nostre idee nelle impressioni sensoriali.

(3) Tommaso Hobbes, n. a Malmesbury e m. a Hardwich Hall (1588-1679) accettò il principio empiristico posto da Bacone e ne dedusse che, essendo tutte le nostre rappresentazioni — e quindi tutte le nostre idee — individuali e determinate, non esiste nella mente nessun concetto generale astratto.

critica rigorosa, a negare la realtà anche di quell'idea di sostanza che per il Malebranche era fondamentale e che per lui si riduceva, invece, unicamente ad una combinazione di idee particolari e concrete, connesse tra loro in modo costante e necessario e pensate, perciò, da noi come coesistenti in un substrato ignoto e inafferrabile, che, però, le unisce e fa sì che l'intero sistema sussista per sè.

Ma non avendo compreso quali conseguenze questa critica portasse inevitabilmente con sè, date le premesse immanentistiche da lui stesso accettate, il Locke (1) dichiarò, poi, che l'essere tale substrato inconoscibile alla nostra ragione, nulla toglie alla realtà della sua esistenza. E, fondandosi essenzialmente su quei caratteri di involontarietà e di inevitabilità propri delle idee che noi ci formiamo dei corpi i quali basterebbero di per sè a garantire l'esistenza delle cose esterne come causa di esse, affermò la realtà, al di fuori di noi, di certe sostanze corporee che sussisterebbero di per sè e non come contenuti immediati di coscienza, distinguendo nella percezione che noi abbiamo degli oggetti esterni le *qualità secondarie*, tutte soggettive e relative a noi, da quelle *primarie* dotate di un valore stabile e obbiettivo di cui le nostre idee non sono che copie e aggirandosi, quindi, inevitabilmente, in una rete inestricabile di insufficienze e di contraddizioni, fino a cadere nel più completo scetticismo (2).

(1) Giovanni Locke, n. a Wrington e m. a Oates nell'Essex (1632-1704), approfondì nel suo famoso *Saggio sull'Intelletto umano*, il problema dell'origine, della portata e del valore della nostra conoscenza, proponendone una soluzione empiristica.

(2) Da un lato, infatti, l'assoluta negazione della conoscibilità della sostanza — non soltanto della sostanza mate-

Rilevare e superare queste contraddizioni, queste insufficienze e questo scetticismo, mostrando:

1. — Come, date le premesse immanentistiche, la negazione della pensabilità della sostanza portasse inevitabilmente a negare la realtà della sostanza stessa;

2. — Come fosse possibile dimostrare razionalmente, in base ad una conoscenza intuitiva della stessa sostanza spirituale, che le idee che noi ci formiamo dei corpi esterni hanno effettivamente e necessariamente una causa al di fuori di noi;

3. — Come questa causa, che non poteva essere identificata con la sostanza corporea, fosse tale, tuttavia, da rendere pienamente ragione di quel carattere di inevitabilità e di necessità che la critica dei filosofi precedenti aveva posto in luce come fondamento essenziale di ogni nostra credenza nella exteriorità del mondo sensibile;

tale era il compito che si presentava al Berkeley.

riale, bensì anche di quella spirituale — rendeva assolutamente priva di fondamento l'affermazione che le idee che noi ci formiamo dei corpi esterni, essendo affatto involontarie ed inevitabili, abbiano per ciò stesso una causa al di fuori di noi: affermazione che poteva, in realtà, essere fondata soltanto sopra una conoscenza intuitiva dell'essenza stessa dell'io come volontà. E, dall'altro, le premesse immanentistiche — riducendo ogni specie di conoscenza unicamente ad una conoscenza di certe nostre modificazioni spirituali che, in quanto tali, non esistono al di fuori del soggetto conoscente — vietavano di considerare le qualità primarie da noi colte nei corpi esterni come inerenti ai corpi stessi e impedivano, perciò, di affermare l'esistenza di sostanze corporee assolute e indipendenti che non soltanto rimanevano assolutamente ignote ed inconoscibili; ma non potevano nemmeno essere pensate come possibili, giacchè il loro stesso concetto era contraddittorio.

B) L'Idealismo berkleiano.

I. - *Immaterialismo.*

Il Berkeley prese le mosse dal punto cui era giunto il Locke, accettando pienamente la critica lockiana all'idea di sostanza e portando questa critica, per quanto riguarda la sostanza corporea, alle sue estreme conseguenze, fino a giungere ad una demolizione completa del materialismo, servendosi delle armi fornitegli dall'empirismo.

Il pensiero centrale del Berkeley è, infatti, la dimostrazione che non si danno idee astratte. Riportando anch'egli, come già aveva fatto il Locke, tutte le nostre idee a fatti di esperienza concreta (1), e identificando,

(1) Il Berkeley prende il termine « idea » nel senso lockiano, come « tutto ciò che lo spirito percepisce in sè stesso, ogni percezione che è nel nostro spirito quando esso pensa » (*Saggio, Libro II*, cap. VIII), estendendo anch'egli, com'era uso comune di tutta la filosofia postcartesiana, il significato di questo termine a designare il contenuto della coscienza preso nella sua immediatezza, nel suo essere di realtà mentale; ma limitando, in conformità con il principio empiristico, tale contenuto immediato della coscienza ad un *quid* immediatamente e totalmente percepito. Senonchè, a differenza del Locke, egli identifica poi la percezione soltanto con l'esperienza esterna, ossia con la sensazione, considerando la esperienza interna — o riflessione lockiana — come un genere di conoscenza tutto diverso dalla prima in quanto intuitiva ed immediata e restringendo, di conseguenza, il significato del termine *idea* soltanto ai dati dei sensi o a questi stessi dati nel ricordo o nell'immaginazione. È, appunto, in base a questa distinzione che, come vedremo meglio in seguito, il Berkeley può mantenere intatta la realtà della sostanza spirituale, pur accettando pienamente la critica lockiana all'idea di sostanza e giungendo, in base a questa critica, a negare la possibilità di esistenza della sostanza corporea (Vedi *Introduzione*, pagg. XXVIII-XXIX e cfr. *Dialogo III*, pag. 78).

quindi, ogni idea generale astratta con una collezione di idee individuali, egli non soltanto nega la possibilità che noi abbiamo di formarci tali idee astratte, in quanto ad esse non corrisponde nessun dato percettivo, bensì nega la stessa possibilità di esistenza delle cose a cui queste nozioni generali dovrebbero corrispondere, in quanto il loro stesso concetto implica una contraddizione; e riduce, di conseguenza, questi concetti generali e astratti a semplici *nomi* dati a varie idee individuali e concrete aventi tra loro una certa affinità, per la necessità di restringere la varietà nell'unità e di creare un ordine nella sconcertante molteplicità delle nostre idee, a fine di poterle più rapidamente, efficacemente ed economicamente utilizzare (1).

Come tutte le idee astratte, anche l'idea di sostanza in generale e, in particolare, le idee delle varie sostanze corporee non hanno, quindi, alcuna realtà. Ridotte, infatti, tutte le nostre percezioni a percezioni dirette (2)

(1) Di questa critica delle idee astratte che costituisce il substrato fondamentale dell'immaterialismo berkleiano e che, attraverso l'empirismo del Locke, si riconnette, come si vede, al *nominalismo* dell'antica Scolastica, — ossia a quella corrente filosofica che negava la realtà degli universali, riducendoli a semplici nomi — si hanno brevi accenni anche in questi Dialoghi (*Dialogo III*, pag. 92); ma nel 1713 essa era stata già esaurientemente svolta dal nostro Autore nella Introduzione dei *Principi*.

In questa critica il Berkeley distingue però accuratamente l'idea generale astratta che egli riduce ad un semplice nome, dall'uso generale che si può fare di una data idea individuale e concreta facendole rappresentare un numero infinito di altre idee, come avviene nelle dimostrazioni geometriche: è questo il così detto simbolismo scientifico berkleiano.

(2) Tutto quello che noi diciamo di percepire indirettamente per mezzo dei sensi non è, in realtà, che una percezione diretta avuta in passato e richiamata, per associazione di idee, da una percezione diretta attuale. Cfr. *Dialogo I*, pag. 37.

e stabilito che la percezione diretta non ci rivela nei corpi altro che le qualità sensibili e niente ci dice di quel substrato esterno che sta al di là di esse e al quale noi le supponiamo come inerenti, il Berkeley giunge ad affermare col Locke che le nostre idee di sostanze corporee non sono, in realtà, che semplici idee collettive, combinazioni di qualità sensibili; ma impugnando la distinzione lockiana tra qualità *primarie* e *secondarie* ed estendendo anche alle prime gli argomenti portati dal Locke contro l'obbiettività delle seconde (1), egli riesce a cogliere nettamente la contraddizione implicita in queste stesse idee. Giacchè le qualità sensibili che noi percepiamo negli oggetti esterni, non esistendo al di fuori della percezione che noi ne abbiamo e riducendosi, quindi, essenzialmente — date le premesse immanentistiche — a semplici modificazioni del nostro spirito dotate, in quanto tali, di un'esistenza puramente mentale, non possono senza contraddizione essere pensate come inerenti a delle sostanze corporee esterne alla mente.

Le nostre idee di sostanze corporee non hanno, quindi, alcuna realtà; ossia gli oggetti, quali sono percepiti da noi, non esistono affatto al di fuori del nostro spirito e indipendentemente dalla percezione che noi ne abbiamo: il fatto che noi vediamo tali oggetti *a distanza*, come staccati da noi, non può essere, infatti, in nessuna maniera una prova della loro exteriorità, sia perchè tale

(1) La stessa *estensione* che, da Descartes in poi, veniva considerata come essenziale del mondo esterno, si riduce per il Berkeley non soltanto ad un'idea, bensì addirittura al modo o alla forma secondo cui si presentano riunite parecchie idee particolari e concrete date dai vari sensi: colori, odori, sapori speciali.

sensazione di distanza persiste anche nei sogni, nel caso cioè di oggetti che non esistono certamente al di fuori del nostro spirito, sia perchè essa non è, in effetti, che una sensazione, ossia un'idea, sorta dalla associazione tra le idee della vista e quelle del tatto (1). E poichè, per quanto riguarda la nostra conoscenza del mondo esterno, il Berkeley accetta pienamente il principio empiristico, identificando il pensabile col percepibile e giungendo, di conseguenza, ad affermare col Locke che la sostanza corporea non può essere pensata in nessuna maniera al di fuori di questa idea collettiva, così egli passa naturalmente, da questa negazione della realtà dell'idea di sostanza, a negare alle stesse sostanze corporee ogni possibilità di esistenza.

Se, infatti, ogni nostra conoscenza del mondo esterno si riduce essenzialmente ad una conoscenza per idee e, dato il principio immanentistico, ad una conoscenza di idee; se, cioè, tutto quello che noi possiamo conoscere e pensare nei corpi non sono che le idee di cui abbiamo coscienza, quelle sostanze corporee extramentali di cui non abbiamo alcuna idea non possono, evidentemente, essere in alcun modo colte e pensate da noi (2).

(1) Concetto svolto esaurientemente dal Berkeley soprattutto nel *Saggio sopra una Nuova Teoria della Visione*.

(2) Cfr. *Dialogo I*, pagg. 40 e segg. e *Dialogo III*, pag. 93. Se noi siamo in contatto soltanto con le idee e non con le cose in sè, se non conosciamo che delle rappresentazioni della materia senza mai poterla conoscere direttamente, come si può dire che certune di queste rappresentazioni corrispondono realmente all'oggetto, come constatare la somiglianza delle copie con l'originale? Il Berkeley pone, così, nettamente in luce il punto più debole della concezione lockiana, mostrando come, dato il principio immanentistico, quella specie di conoscenza sensitiva in base alla quale il Locke giunse ad affermare l'esistenza indipendente ed assoluta, al di fuori di noi, delle

D'altra parte noi non abbiamo nemmeno alcun motivo per supporre che tali sostanze esistano, sia perchè — contrariamente a quanto credeva il Malebranche — la Rivelazione non ci dice niente in proposito (1), sia perchè l'unico motivo razionale che avremmo di supporre l'esistenza di queste cose esterne, sarebbe di porle come causa delle nostre idee; mentre esse non possono essere pensate da noi che come un insieme di qualità sensibili, ossia di idee, e un'idea non può, evidentemente, essere causa di altre idee (2). Infine una tale esistenza, non soltanto non può essere in nessuna maniera còlta dalla nostra coscienza, nè direttamente nè indirettamente, nè con i sensi nè con la ragione; ma non è nemmeno possibile: giacchè qualunque sia il senso che si attribuisce alla sostanza corporea — la si intenda nel senso volgare come insieme di qualità sensibili, o nel senso filosofico come causa delle nostre idee, o in un senso oscuro, astratto, e indefinito nel quale non è implicita altra nozione che quella di esistenza — essa implica sempre, in ogni modo, una contraddizione tra le idee che racchiude in sè (3).

cose materiali sia, in realtà, assolutamente impossibile: giacchè la concordanza dovrebbe in questo caso essere avvertita non tra due idee, bensì tra un'idea e qualcheda che non è un'idea, in quanto estranea a noi; ma quest'ultima non potendo essere, per il presupposto immanentistico, oggetto della nostra coscienza, non può esser messa a confronto con la prima.

(1) Cfr. *Dialogo III*, pag. 95, sunto del brano omissso.

(2) Su questo si fonda essenzialmente la critica mossa dal Berkeley alla ipotesi materialistica che spiega il sorgere di queste nostre idee dei corpi esterni con le impressioni prodotte nel nostro spirito dal movimento dei corpi stessi. (V. avanti, *Introduzione*, pag. xxv).

(3) Vedi *Dialogo III*, pag. 77, nota 2; e cfr. *Dialogo II*, pagg. 56 e 62.

Queste sostanze corporee indipendenti ed assolute che sussisterebbero di per sè, al di là delle nostre impressioni sensoriali, non hanno, quindi, alcuna realtà; e le cosiddette cose esterne riducendosi essenzialmente, per il Berkeley, ad un insieme di qualità sensibili, ossia a gruppi di sensazioni particolari e concrete, non sono, in realtà, che idee: in quanto tali esse hanno, perciò, un'esistenza puramente interna alla mente che le percepisce, non esistendo che come modificazioni attuali o possibili di coscienza che in tanto può dirsi ci siano in quanto vengono dalla coscienza stessa avvertite (1).

Ma perchè questa conclusione fosse valida, perchè cioè le *cose* reali potessero essere effettivamente identificate con le nostre *idee*, bisognava, in primo luogo, render ragione di tutti quei casi in cui — come avviene nel sistema copernicano — il *percipi* non risponde all'*esse* e bisognava, in secondo luogo, spiegare come mai una cosa non apparisse sempre la stessa in qualunque modo e con qualunque senso venisse percepita. Per quanto riguarda la prima di queste obiezioni il Berkeley osserva che nella percezione attuale l'*esse* risponde sempre, effettivamente, al *percipi*; e che lo sbaglio avviene solamente quando si vuole attribuire a questo *essere* un valore universale ed assoluto capace di sussistere come tale anche nel caso di percezioni diverse (2). Per quanto riguarda la seconda egli le oppone il suo caratteristico concetto del simbolismo scientifico per cui gli oggetti percepiti dai vari sensi o da uno stesso senso in momenti e in condizioni diverse non sono, in

(1) Di qui l'*esse est percipi* berkleiano e l'assioma che la esistenza delle cose diviene inconcepibile se non si riporta ad uno spirito (V. *Dialogo III*, pagg. 83-84).

(2) *Dialogo III*, pagg. 85-86.

realtà, che tanti oggetti diversi i quali vengono indicati con un solo nome e considerati come una sola cosa solo in quanto hanno tra loro una connessione costante (1).

II. - *Spiritualismo.*

In quanto idee, ossia in quanto pure modificazioni psichiche, i corpi hanno perciò soltanto un'esistenza dipendente e subordinata ed implicano sempre una mente in cui sussistere. Tolta, infatti, la presupposizione di una mente non resta alle idee nemmeno un'ombra di realtà: esse sono, quindi, degli stati psichici puramente passivi ed inerti (2) la cui esistenza consiste unicamente nell'esser percepiti e che, in quanto tali, non possono nè sussistere di per sè, nè essere causa di sè stessi. Nè, d'altra parte, queste idee che si succedono, si determinano e si cangiano nel nostro spirito, possono — date le premesse immanentistiche — essere suscitate in noi dall'azione di certe sostanze corporee che, come pensavano i materialisti, stimolerebbero dal di fuori, con i loro movimenti, i nostri organi di senso, determinando nella coscienza queste varie modificazioni psichiche: giacchè il movimento stesso, in quanto è conosciuto da noi, non è che un'idea, una serie di impressioni sensoriali, riducendosi essenzialmente ad un insieme di qualità sensibili che si spostano nello spazio; e poichè un'idea è una cosa assolutamente passiva e poichè la conoscenza per idee è, secondo il Berkeley, immediata e totale, ne segue che nessuna attività e nessuna causa-

(1) Cfr. anche avanti, *Introduzione*, pag. xxxi. Vedi *Dialogo III*, pagg. 91-93.

(2) Vedi *Dialogo II*, pag. 50, nota 2.

lità efficace possono essere attribuite al movimento, nè, quindi, alle sostanze corporee (1).

L'unica causa di queste idee in cui si esauriscono le cose reali non potrà essere, quindi, altro che un'attività spirituale. Tale attività, infatti, appunto perchè spirituale, ossia cosciente, non può esistere se non in quanto è nota: essa è, quindi, còlta e conosciuta da noi in modo diretto ed immediato, per il fatto stesso che si produce, e non per il tramite delle idee. Perciò, nella misura in cui non si riduce unicamente ad un'idea, essa è realmente attiva; è, anzi, l'unica cosa attiva, e quindi l'unica causa efficace, che noi possiamo conoscere e sperimentare (2). Ogni forza che produce è, perciò, essenzialmente, secondo il Berkeley, un'attività spirituale: non, cioè, una forza bruta, bensì un'attività cosciente ed efficace che sa di voler produrre, e sa anche di poter produrre, un certo effetto e che, in quanto spirituale, è inoltre tutta *libera e originaria* (3). L'unica

(1) Vedi *Dialogo II*, pagg. 55-57.

I corpi, dunque, e i fenomeni che si realizzano nell'universo non hanno, in realtà, alcuna causa fisica e meccanica perchè, a parte il fatto che una forza materiale, cieca e bruta, sconvolgerebbe l'ordinamento finalistico del mondo e non riuscirebbe a render ragione dell'ordine e dell'armonia che regnano in esso, sta il fatto che, finchè si rimane in questo campo, non si ha alcuna esperienza di una causazione, bensì si può cogliere soltanto una successione costante di fenomeni. Questa concezione in cui il Berkeley anticipa la sottile analisi del concetto di causa fatta dallo Hume, è svolta soprattutto nel *De Motu*. (Cfr. *Dialogo III*, pag. 97, nota 2).

(2) È questa una tesi fondamentale nel Berkeley: se non fossimo noi stessi una volontà che si conosce come produttrice di certi effetti, neanche potremmo pensare ad una causa, ad una produzione qualsiasi. Vedi *Dialogo II*, pagg. 57-58; *Dialogo III*, pag. 88-89.

(3) Già nel *Commonplace-Book* ricorre più volte la confutazione della dottrina lockiana secondo la quale la volontà

vera causa delle idee — e, quindi, delle cose — è, dunque, lo spirito stesso in quanto è attivo: lo spirito, che, in quanto le produce, è volontà, in quanto le percepisce è intelletto.

Il Berkeley supera, poi, quel monismo spirituale che sembrerebbe essere la conseguenza inevitabile di questa concezione, in quanto riconosce che, se la prima nozione che noi ci formiamo dello spirito altro non è se non la conoscenza che noi abbiamo di noi stessi come attività produttrice di idee, questo non significa, però, che causa di idee sia il nostro spirito soltanto: giacchè noi possiamo pur sempre ammettere, in base alle loro operazioni, cioè alle idee che essi suscitano in noi, l'esistenza di altri spiriti finiti, anche se non possiamo percepirli direttamente. La rivelazione dello spirito a sè stesso se è, infatti, immediata, è anche totale: la mia causalità efficace non può essere maggiore di quella che si manifesta alla mia coscienza, giacchè, secondo il Berkeley, essa non è se non in quanto è *conschia di sè*. I limiti della mia potenza sono, perciò, da questa inseparabili: io sono uno spirito finito. Ma il limite ad una volontà non può es-

sarebbe determinata da un precedente stato di inquietudine e contro la quale il Berkeley osserva, in primo luogo, che questo stato penoso di inquietudine esiste solo in quanto è percepito e che quindi, non essendo altro che un'idea — ossia uno stato tutto passivo ed inerte —, non si comprende come possa muovere la volontà; e, in secondo luogo, che è una pazzia chiedersi che cosa determini il volere, una volta che l'essenza stessa della volontà è proprio quella di determinarsi da sè e, in quanto indubbiamente si determina, di aver coscienza di sè come potenza, come capacità di tale originaria e iniziale determinazione. Da questo volontarismo deriva essenzialmente il *simbolismo scientifico* berkleiano (vedi retro, pag. xx, nota 1): giacchè lo spirito può attribuire ad un'idea individuale e concreta il valore di segno o di simbolo, solo in quanto è capace di volere, oltre che di percepire.

sere posto che da un'altra volontà: così dalla resistenza che la nostra azione incontra e dal fatto che le idee da cui tale resistenza è accompagnata sono da noi percepite come un corpo organizzato simile al nostro, noi estendiamo la nozione che ci formiamo del nostro spirito ad altri spiriti finiti di cui induciamo l'esistenza come causa di quelle idee che si determinano in noi senza essere da noi volute e quindi senza essere prodotte dalla nostra attività rappresentatrice.

Nel mondo, perciò, tutto si riduce esclusivamente a Spiriti e Idee: a idee che sono percepite e prodotte dagli spiriti, a spiriti che percepiscono e producono tali idee. Ma, pur essendo strettamente correlativi, Spiriti e Idee non si trovano, secondo il Berkeley, su di uno stesso piano: perchè mentre le idee presuppongono sempre una mente in cui esistere, da cui, cioè, essere percepite, lo spirito esiste di per sè; è una cosa che non ha bisogno, per esistere, dell'esistenza di nessun'altra cosa, per lo meno di nessun'altra cosa finita; è, insomma, secondo la definizione cartesiana, una vera e propria *sostanza* nella quale le idee esistono come modificazioni attuali o possibili, volute o subite da lei.

Per quanto riguarda lo spirito, infatti, la negazione della realtà dell'idea di sostanza non porta inevitabilmente a negare la realtà della sostanza stessa: giacchè, nella misura in cui lo spirito non è se non in quanto è cosciente, la sua conoscenza, identificandosi in realtà con la conoscenza diretta ed immediata che ciascuno ha di sè stesso come attività produttrice di idee, non si esaurisce nella percezione di un'idea, bensì è essenzialmente la nozione di un'attività (1). Nessuna contraddi-

(1) Nella sua posteriore e più esatta terminologia — a datare dalla II ediz. dei *Principi*, del 1734 — il Berkeley

zione è, perciò, implicita nella nozione di una *sostanza spirituale* che, rivelandosi alla nostra coscienza in modo diretto ed immediato, non si riduce unicamente ad una rappresentazione o ad un'idea — realtà puramente passiva e fenomenica che esiste solamente in quanto è percepita — bensì è essenzialmente un principio pensante e attivo che percepisce e che ragiona, vuole ed opera intorno alle idee percepite e la cui esistenza consiste essenzialmente in questo fatto di percepire e di volere, ossia di produrre e di modificare le proprie idee (1).

Così, ammettendo, per quanto riguarda l'io, la realtà di quella nozione di sostanza che egli aveva negato per quanto riguarda i corpi e contrapponendo sempre non come sostanza a sostanza, ma come sostanza a fenomeno la realtà vera e propria dello spirito, che si rivela in modo intuitivo ed immediato, alla realtà puramente fenomenica delle idee (2), il Berkeley riesce a superare

contrappone sempre la *nozione*, come conoscenza intuitiva, diretta ed immediata dei nostri processi psichici, all'*idea*, pura rappresentazione concreta e individuale prodotta dai sensi o dall'immaginazione. La conoscenza per nozioni acquisterà, poi, nello sviluppo del pensiero filosofico berkleiano sempre maggior importanza, fino ad assurgere, nella *Siris*, al valore di vera ed unica conoscenza, mentre la conoscenza sensibile o conoscenza per idee, percepite o ricordate che siano, verrà sempre più svalutata: giacchè sono appunto queste nozioni, o immagini mentali che la nostra esperienza psichica ci suggerisce, che (come la nozione di causa, o la nozione di rapporti generali e costanti tra vari fenomeni) ci permettono di cogliere quelle connessioni tra le varie serie percettive che ci rendono possibile di coordinare le nostre sensazioni e di giungere per gradi alla comprensione dell'ordine che regna nella natura.

(1) *Dialogo III*, pagg. 74-76.

(2) Questa netta linea di divisione tra le idee e gli spiriti, ossia tra certi segni passivamente impressi nel pensiero, ma non esteriori all'anima e certi esseri coscienti, intelligenti, attivi, dotati di un doppio attributo: quello di percepire le

l'empirismo radicale lockiano e ad aprirsi, di conseguenza, la via per assicurare alle idee stesse un'esistenza reale come modificazioni di una sostanza spirituale che sussiste di per sè e per mantenere alle idee che noi ci formiamo delle cose esterne un'effettiva esistenza obbiettiva al di fuori di noi, come modificazioni di uno spirito diverso dal nostro.

III. - *Teismo.*

Stabilito, infatti, che le cose non sono che idee e che le idee non possono esistere che in una mente e non possono essere prodotte che da uno spirito o da una volontà creatrice, il problema che si presentava al Berkeley era essenzialmente quello di spiegare il valore obbiettivo delle cose, ossia la differenza che passa tra le idee che sono le cose reali e le idee che sono pure creazioni dell'immaginazione e della fantasia.

Il più sicuro indizio di tale obbiettività, il carattere essenziale da cui derivano tutti gli altri caratteri differenziali — forza, chiarezza, stabilità, vivacità e coesione — è costituito dalla inevitabilità e necessarietà per cui le idee che noi ci formiamo dei corpi si presentano alla nostra mente secondo un ordine fisso, regolare e costante, assolutamente indipendente dalla nostra vo-

idee e quello di provocare con le loro volizioni e i movimenti cui essi danno luogo, tali idee o in sè stessi o in altri spiriti con cui si trovano in rapporto, è ancor più accentuata nella *Siris*, in cui le idee non son più che fenomeni, sembianze, fantasmi e l'esistenza propriamente detta appartiene ai soli pensieri. È per questo che le nozioni, con cui giungiamo a conoscere i processi del pensiero, vengono in prima linea, mentre le impressioni sensibili restano relegate nel retroscena.

lontà. Bisogna, però, comprendere bene in che cosa consista questo ordine necessario, il quale non si manifesta soltanto nella successione, bensì è essenziale alla formazione stessa di queste idee. L'idea totale di un oggetto, infatti, non è che la sintesi delle idee forniteci dai vari sensi, ossia delle varie qualità sensibili: sintesi che noi creiamo con un atto dello spirito, in quanto siamo abituati ad associare, in base ad un legame costante e necessario, certe percezioni di natura assai diversa tra loro — quel colore, quella forma, quel sapore, quell'odore particolari — ciascuna delle quali richiama l'altra e ci avverte che le conosceremmo tutte se fossimo posti in quelle date condizioni (1). Tali idee sono, perciò, nella loro stessa essenza assolutamente indipendenti dalla nostra volontà, giacchè non dipende da noi stabilire quali percezioni debbano richiamarsi a vicenda o quali impressioni debbano colpire i nostri sensi in quelle determinate circostanze; esse non sono, quindi, prodotte dal nostro spirito, bensì vengono impresse in noi dal di fuori e, in questa misura, hanno effettivamente al di fuori di noi un'esistenza reale ed obbiettiva, distinta dall'essere percepite dalla nostra mente particolare (2).

(1) È questa, forse, la parte più originale della dottrina del Berkeley per il quale i nostri sensi, considerati separatamente, ci fan conoscere tanti oggetti diversi (vedi retro, pagg. XXIV-XXV), e se noi ci serviamo di un unico nome per indicare tutti questi oggetti è soltanto perchè, *per associazione costante*, aggregiamo queste varie percezioni particolari in una percezione totale che è, essa stessa, un oggetto reale. La nostra conoscenza si compone, perciò, tutta quanta di idee elementari ciascuna delle quali è, propriamente parlando, non il segno di una qualità *esteriore*, bensì essenzialmente il segno di altre idee di natura tutta diversa alle quali essa è connessa in maniera costante e necessaria. (Cfr. *Dialogo III*, pagg. 91-93).

(2) Il che spiega come le cose continuino ad esistere anche

Deve quindi esservi necessariamente, oltre il nostro, uno spirito in cui queste idee possano sussistere al di fuori di noi e continuare ad esistere negli intervalli tra le nostre percezioni; uno spirito che le percepisca e le produca e il cui volere si è che esse ci vengano manifestate. E poichè questo è vero nei riguardi non soltanto della mia mente individua, bensì di tutte le menti finite, questo spirito deve necessariamente essere eterno, onnipresente ed onnisciente, per poter assicurare a tutte le cose un'esistenza continua, e deve essere, inoltre, infinitamente superiore al nostro per poter render ragione di quel carattere di necessarietà con cui le idee che esso produce si rivelano a noi. Esso non può essere, perciò, altro che lo spirito infinito di Dio.

Così, mentre supera l'illusionismo individuale ed il relativismo subbiettivistico, assicurando alle cose un valore obbiettivo ed un'esistenza reale al di fuori di noi, il Berkeley giunge a provare, in base all'esistenza stessa delle cose sensibili, l'esistenza di Dio non come una causa generale, indefinita ed oscura del creato; bensì come una persona analoga alla nostra, come uno spirito simile al nostro, che con la sua intelligenza conosce e con la sua volontà produce tutte quelle idee che si determinano

quando noi non le percepiamo. (Vedi *Dialogo II*, pagg. 45-46 e *Dialogo III*, pag. 73). Questo passaggio dalla constatazione della inevitabilità e involontarietà proprie delle idee che noi ci formiamo delle cose, all'affermazione della loro esteriorità rispetto al nostro spirito individuale, illegittimo nel Locke è, invece, perfettamente legittimo nel Berkeley, in quanto in lui esso si fonda sulla conoscenza intuitiva ed immediata che l'io ha di sè stesso essenzialmente come volontà. Resta però, pur sempre, il fatto che tale esteriorità non è mai, come dice il Berkeley, una *outness*, ossia un'esteriorità spaziale, e non è mai indipendenza assoluta, perchè l'idea, per esistere, presuppone pur sempre una mente dalla quale essere percepita.

in noi senza, tuttavia, essere state prodotte nè dal nostro spirito, nè da alcun altro spirito finito (1).

Quello che esiste al di fuori di noi come causa delle idee che noi ci formiamo dei corpi è, dunque, non una serie di sostanze corporee, bensì essenzialmente l'azione dello spirito divino, la volontà di Dio, la quale produce le idee che sono le cose reali, così come noi produciamo quelle dell'immaginazione e della fantasia, e le comunica al nostro spirito finito in modo diretto ed immediato, senza l'interposizione di nessuna causa materiale — *strumento* o *occasione* che sia — la quale sarebbe un sovrappiù assolutamente inutile (2).

(1) La differenza tra i corpi reali e quelli immaginari consiste, quindi, per il Berkeley, essenzialmente in questo: che nel primo caso si tratta di idee comunicate da Dio allo spirito finito, mentre nel secondo la rappresentazione sorge solamente nello spirito finito, in seguito ad un'immaginazione sia accidentale e meccanica, sia volontaria. Il Berkeley, filosofo spiritualista — di uno spiritualismo tutto soffuso di teismo e tutto animato da fervore cristiano — attribui sempre una grande importanza a questa prova gnoseologica dell'esistenza di Dio (vedi *Dialogo II*, pag. 48), accentuando sempre più il valore di questo suo teismo come fondamento essenziale della realtà obbiettiva delle cose, fino a giungere, nella *Siris*, ad un vero e proprio idealismo obbiettivo il quale non prende più come punto di partenza la coscienza immediata che ciascuno ha di sè stesso, della propria realtà e delle proprie sensazioni; bensì considera il mondo sensibile dal punto di vista delle intelligenze infinite, spiegando i fenomeni con l'azione immediata di un agente immateriale il quale ordina, muove e dispone tutte le cose secondo le regole e per i fini che ritiene migliori e riducendo, di conseguenza, tali cose, in quanto sono segni le une delle altre, alle varie parti necessariamente connesse tra loro di un meraviglioso linguaggio da Dio istituito e dalla scienza umana interpretato.

(2) In questo immediato rapporto degli uomini con Dio, per cui il Berkeley si distacca nettamente dal Malebranche (*Dialogo II*, pagg. 51-53) e in virtù del quale Dio annunzia provvidamente la propria azione agli uomini per mezzo delle

Senonchè, al pari del nostro, questo spirito divino, in quanto è causa di idee, e quindi in quanto è essenzialmente attività creatrice, è completamente originario e libero. Se, dunque, i fatti del mondo — e, cioè, le idee prodotte da Dio — si succedono secondo quelle regole fisse e costanti che noi chiamiamo leggi naturali, questo avviene non per una necessità di natura, bensì unicamente per la bontà inesprimibile di Dio il quale segue *volontariamente* e fedelmente queste *regole fisse* soltanto perchè gli spiriti finiti possano, in quanto si conformano ad esse, attuare il conseguimento dei propri fini (1). Le leggi di natura conservano, perciò, per il Berkeley tutto il loro valore e la scienza umana, in quanto si propone essenzialmente di scoprire, per i fini pratici della vita, le connessioni costanti tra i fenomeni, non viene, quindi, distrutta, pur acquistando un carattere tutto pragmatistico che la distingue nettamente dalla metafisica (2).

Concludendo: la grande importanza storica del Berkeley fu essenzialmente quella di aver posto il problema della esistenza delle sostanze corporee nei suoi

idee inerti che sono, quindi, semplici segni, consiste — secondo quanto ha messo in luce il Bergson — il nucleo filosoficamente e teologicamente essenziale del pensiero del Berkeley.

(1) Di qui il carattere provvidenziale che ogni avvenimento ha per il Berkeley; nulla vi è nell'universo di necessario, nulla di fatale, nulla di casuale: tutto è voluto da Dio e dagli spiriti finiti, ma intelligenti, creati da lui. (V. *Siris*, sez. 272, 296).

(2) Di fronte alla metafisica, o conoscenza delle cause prime ed efficienti — ossia degli spiriti —, la scienza si propone, infatti, esclusivamente di interpretare il significato divino delle idee che i sensi ci forniscono, ponendo in luce i rapporti costanti, ossia voluti da Dio, che esistono tra queste stesse idee.

veri termini, mostrando come il significato essenziale implicito in tale affermazione si riduca esclusivamente al fatto che i corpi quali sono percepiti da noi esistono *indipendentemente* dalla nostra volontà individuale; e di avere scoperto, con un tratto di genio, una soluzione originale di questo problema — l'unica soluzione possibile, date le premesse immanentistiche — determinando il senso del termine esistenza in modo da mettere fuori dubbio l'esistenza delle cose sensibili in generale e da estendere anche ad esse quel carattere di certezza e di incontestabilità che deriva dall'immediatezza della coscienza (1), e proponendo, quindi, per il primo di spiegare con un atto dello spirito il mondo della natura e la realtà esteriore (2).

(1) È questo il punto essenziale della filosofia berkleiana. Se le cose non sono che idee — se, cioè, non esiste nel mondo esterno altro che quello che noi conosciamo e percepiamo — e se, in quanto tali, esse non esistono che nello spirito e nella misura in cui sono percepite, il dubbio scettico che non sfiora le idee non può nemmeno intaccare la realtà delle cose: la loro esistenza è, infatti, incontestabile perchè graniticamente fondata sul fatto indubitabile del loro essere percepite; e la loro conoscenza è sicura perchè non soltanto esse sono date dalla immediatezza della coscienza, ma ne sono date tutte intere, senza che alcun residuo sfugga alla percezione. (Vedi *Dialogo III*, pagg. 71-72). Così il Berkeley raggiunge quello che era lo scopo precipuo di tutta la sua indagine filosofica, risolvendo positivamente il problema dell'esistenza della materia e superando lo scetticismo che deriva essenzialmente, date le premesse immanentistiche, dal comune presupposto filosofico il quale identifica la realtà delle cose con un'esistenza indipendente ed assoluta che, oltrepassando necessariamente il campo delle nostre idee, non può essere in alcun modo colta nè conosciuta da noi. (Vedi *Dialogo III*, pagg. 70, 93, 100-101).

(2) È questo un punto che, ove le esigenze di spazio lo permettessero, meriterebbe di essere ben più ampiamente svolto e documentato. Basti qui osservare soltanto che il

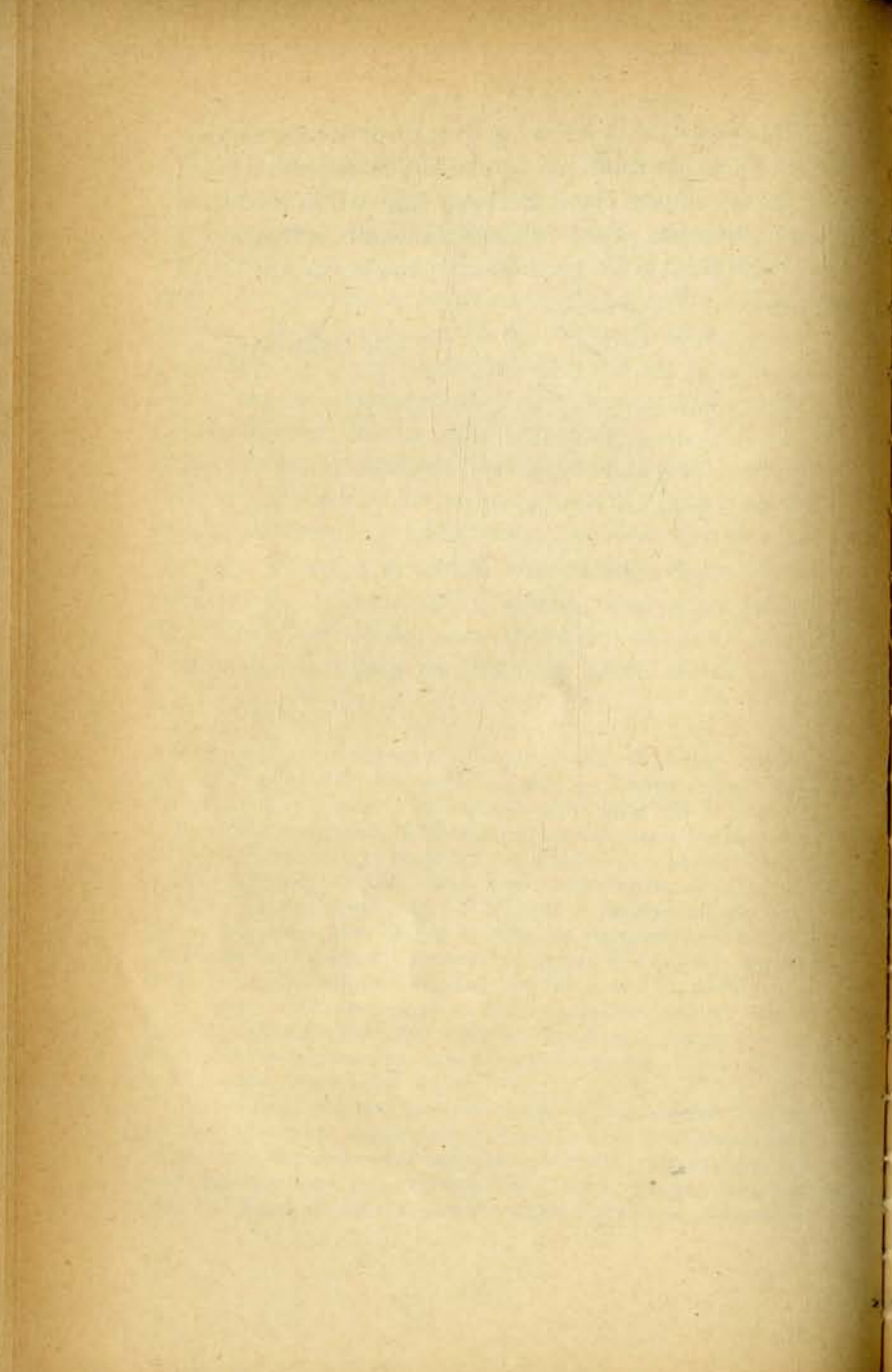
Senonchè, per non aver elaborato abbastanza il concetto di spirito distinguendo nettamente le leggi contingenti della nostra conoscenza da quelle necessarie e universali che si impongono ad ogni pensiero, il Berkeley fu costretto, per mantenere la realtà obbiettiva delle cose esterne, a postulare l'esistenza di una mente infinita, ammettendo, così, nel trattare dello spirito, l'esistenza di quegli universali che negava nel trattare della materia e aggirandosi, quindi, in una vera e propria contraddizione, fino a cadere inconsciamente nel misticismo e nella trascendenza; mentre, d'altra parte, il campo della realtà restava diviso tra gli spiriti finiti e un Dio infinito a parole e in effetti finito anch'esso perchè posto di fronte ad essi, e la natura, non potendo essere risolta interamente nella nozione di spirito, restava pur sempre un mistero, riducendosi essenzialmente all'azione misteriosamente esercitata da Dio sugli spiriti stessi.

grande progresso filosofico compiuto dal Berkeley consiste essenzialmente nel suo spiritualismo, in quanto esso sta a significare che la realtà esteriore è nient'altro che il prodotto dell'attività spirituale. Il Berkeley, infatti, per quanto spesso esiti tra l'attività e la passività del soggetto conoscente, tende sempre più nettamente verso una subordinazione delle cose sensibili ad uno spirito la cui attività è sempre meglio compresa, che crea esso stesso le proprie rappresentazioni e le ordina secondo leggi sue proprie: tendenza che si rivela soprattutto nella distinzione essenziale da lui posta tra le idee che sono oggetto di sensazione e quelle relazioni di cui non si ha propriamente parlando un'*idea*, bensì una *nozione* e che sono non passivamente accolte dallo spirito, bensì attivamente create e stabilite da lui.

Perciò molti studiosi moderni tendono giustamente a riconnettere l'idealismo berkleiano, non tanto al fenomenismo dello Hume che, negando ogni attività spirituale, rappresenta una vera deformazione del pensiero del Nostro, quanto alla dottrina del Kant, di cui egli sarebbe quasi l'inconscio precursore.

Elaborare questo concetto di spirito, in modo da superare un simile dualismo ed una simile contraddizione: tale era il compito che il Berkeley lasciava in eredità ai filosofi posteriori e che fu essenzialmente affrontato e risolto dal Kant e dai postkantiani; ma la via era ormai aperta.

R. CAMPANINI.



DIALOGHI TRA HYLAS E FILONOUS

(PASSI SCELTI)

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM 1630 TO 1880
BY
JOHN B. HENNING

DIALOGO PRIMO

Filonous — Buon giorno, Hylas; non mi aspettavo di trovarti fuori così presto.

Hylas (1) — È un caso, infatti; ma avevo la mente così piena di una questione di cui discutevamo ieri sera, che, non riuscendo a dormire, mi son deciso ad alzarmi e a fare un giro in giardino.

Fil. — Era proprio quello che ci voleva perchè tu potessi vedere a quanti innocenti e gradevoli piaceri rinunci ogni mattina. Ci può essere momento più piacevole nella giornata o stagione più deliziosa nell'anno? Quel cielo di porpora, il selvaggio e pur soave cinguettar

(1) Il significato etimologico dei nomi dei due interlocutori basta già, di per sè, a mostrare quale sia la dottrina sostenuta da ciascuno di essi.

Hylas, dal greco *ἥλος*, materia, è il rappresentante del realismo materialistico, che afferma la realtà, al di fuori di noi e indipendentemente dalla percezione che noi ne abbiamo, di un mondo materiale, il quale sussisterebbe di per sè, come causa delle nostre sensazioni.

Filonous, dal greco *φίλος νόος*, amico della mente, il portavoce dell'autore, è invece l'avversario di questa realtà materiale ed esteriore, al cui concetto egli dà la caccia per tutto il corso di questi *Dialoghi* nelle varie e consecutive forme sempre più sottili che esso assume per potersi difendere contro le obiezioni, giungendo infine a dimostrare che le cose esterne si riducono unicamente ad un insieme di qualità sensibili — ossia di impressioni sensoriali — che esistono soltanto nella mente che le percepisce e in quanto sono percepite.

degli uccelli, lo sbocciare olezzante degli alberi e dei fiori, il dolce riflesso del sole che sorge, queste ed altre mille inesprimibili bellezze naturali (1), infondono all'anima segreti rapimenti. Senza contare che le sue stesse facoltà, essendo a quest'ora più fresche e più vive, sono più adatte a quelle meditazioni cui naturalmente ci dispongono la solitudine di un giardino e la tranquillità della mattina. Ma temo di avere interrotto le tue meditazioni; poichè mi sembrava che tu fossi molto assorto in qualche cosa.

Hyl. — È vero; e ti sarò grato se mi permetterai di seguire il corso dei miei pensieri. Non che io voglia assolutamente privarmi della tua compagnia: chè, anzi, le mie riflessioni scorrono molto più facilmente quando parlo con un amico, che non quando son solo; ma vorrei che tu mi permettessi di mettermene a parte.

Fil. — Con tutto il cuore! È ciò che ti avrei chiesto io stesso, se tu non mi avessi prevenuto.

Hyl. — Pensavo alla strana sorte di quegli uomini che, in ogni tempo, sia per ostentar di essere diversi dal volgo, sia per qualche inesplicabile tendenza della loro mente, han preteso o di non credere assolutamente niente, o di credere le cose più stravaganti del mondo. Ai loro paradossi e al loro scetticismo si potrebbe anche passar sopra, se non avessero dato luogo, dopo di loro, a conseguenze generalmente funeste per l'umanità.

(1) Il Berkeley è, tra i filosofi, quello che più ha corso il mondo e più ne ha apprezzato le bellezze naturali. Un documento interessantissimo di questo vivo sentimento della natura che si tradisce anche nelle sue opere metafisiche attraverso quadri pieni di freschezza e di vivacità, si ha nella sua giovanile descrizione della caverna di Dunmore, pubblicata dal Campbell Fraser nel vol. IV delle *Opere Complete* del Berkeley.

Poichè, quando si vedono degli uomini che si crede abbian passato tutto il loro tempo nella ricerca della conoscenza, professare una completa ignoranza di tutte le cose o avanzare tali teorie tanto incompatibili con i semplici principî comunemente ammessi, vien fatto a coloro che hanno minor tempo a loro disposizione di diffidare delle verità più fondamentali, che essi avevano fino ad allora considerato come sacre e indiscutibili.

Fil. — Sono pienamente d'accordo con te, sia per quanto riguarda la malsana tendenza di certi filosofi che ostentano di dubitare di tutto, sia per le strambe fantasticherie di certi altri. Anzi, ultimamente, mi sono spinto tanto in là in questo modo di pensare, da abbandonare completamente parecchie di quelle sublimi teorie che avevo appreso nelle scuole come opinioni universalmente ammesse. E ti dò la mia parola che dal momento in cui mi sono ribellato contro le concezioni metafisiche per rivolgermi verso i semplici precetti della natura e del senso comune (1), mi accorgo che la mia intelligenza è stranamente illuminata, sì che riesco ora a comprendere facilmente moltissime cose che prima eran per me mistero ed enigma.

Hyl. — Sono proprio contento di vedere che non c'era niente di vero in quello che avevo sentito dire sul conto tuo.

(1) Il Berkeley pone la propria filosofia come una rivolta contro le concezioni metafisiche in nome del senso comune (vedi *Dialogo III*, pagg. 91 e 102), in quanto egli nega soprattutto il concetto filosofico della materia intesa come sostanza astratta e puramente intelligibile che esisterebbe, al di là delle qualità sensibili, come loro substrato; e ammette, col volgo, che le cose reali siano quelle che noi percepiamo direttamente coi sensi: per quanto egli faccia poi consistere questa loro realtà esclusivamente nel fatto di essere percepite da noi.

Fil. — E che cosa avevi sentito dire, di grazia ?

Hyl. — Nella conversazione di ieri sera si parlava di te come di uno che sostenesse la più stravagante opinione che mai sia stata concepita da mente umana; si diceva, cioè, che tu negavi l'esistenza di quella che si chiama *sostanza materiale* (1).

Fil. — Che non esista quella che i *filosofi* chiamano *sostanza materiale* (2), di questo io sono profondamente convinto; ma se qualcuno mi mostrasse che c'è, in questa teoria, qualche assurdità o qualche ragione di scetticismo, la rinnegherei proprio per lo stesso motivo per cui credo di dover rinnegare la teoria contraria (3).

Hyl. — Ma come ! Che cosa ci può essere di più stravagante, di più incompatibile col senso comune, quale più chiara prova di scetticismo del non credere all'esistenza della materia ? (4).

(1) Nessun filosofo, come abbiamo visto, (*Introduzione*, pagg. XIV-XVII), aveva fino ad allora osato negare la realtà della sostanza materiale, per quanto la critica dei filosofi precedenti al Berkeley l'avesse oramai ridotta ad un substrato assolutamente inutile (Malebranche) e che non poteva nemmeno essere pensato in nessuna maniera (Locke); substrato che veniva supposto solamente per poter spiegare il carattere di necessità e inevitabilità proprio delle idee che noi ci formiamo dei corpi esterni.

(2) Il Berkeley si riferisce, qui, al concetto di sostanza materiale comunemente invalso, con il nuovo realismo scientifico, nella scienza della natura e concordemente accettato, da Descartes in poi, da tutti quanti i filosofi (*Introduz.*, pag. XIII).

(3) Spirito fervente di riformista e di missionario, oltre che di filosofo, il Berkeley considerava la metafisica essenzialmente come un mezzo e apprezzava la propria dottrina filosofica soprattutto per la sua utilità pratica, come il solo rimedio contro lo scetticismo e l'ateismo che erano per lui la conseguenza inevitabile della fede dogmatica nell'esistenza indipendente ed assoluta del mondo esterno.

(4) Il Berkeley non si dissimula, come si vede, l'impressione che doveva generare, di primo acchito, la sua nuova dot-

Fil. — Adagio, caro Hylas. Che ne diresti se io ti dimostrassi che tu, che affermi tale esistenza, sei in virtù di questa tua opinione più scettico di me che non ci credo e sostieni più paradossi di me, incompatibili col senso comune ?

Hyl. — Sarebbe più facile che tu mi persuadessi che la parte è maggiore del tutto, piuttosto che indurmi ad abbandonare, per tema di cadere nell'assurdità e nello scetticismo, la mia opinione su questo punto.

Fil. — Benissimo. Ti contenti, allora, di riconoscer per vera quella teoria che l'indagine rivelerà più conforme al senso comune e più lontana dallo scetticismo ?

Hyl. — Con tutto il cuore. Giacchè ti piace sollevare delle discussioni sulle cose più semplici del mondo, son contento, una volta tanto, di ascoltare que! che hai da dire.

Fil. — Di grazia, Hylas, che intendi tu per scettico? (1).

Hyl. — Quello che intendono tutti: uno che dubita di ogni cosa.

trina. L'accusa di scetticismo è, infatti, quella che più naturalmente si presenta allo spirito non appena si sente negare per la prima volta — e senza comprendere la vera portata di questa negazione — l'esistenza della materia; ed è, in realtà, la prima e più comune accusa mossa contro il Berkeley, dalla pubblicazione dei *Principi* in poi; quella che sta al fondo tanto della sprezzante indifferenza di un Samuele Clarke (1675-1729), la più alta autorità vivente in quel tempo in Inghilterra in materia di metafisica teologica, quanto dei frizzi e dei motti di un Voltaire, di un Samuele Johnson, o di un dottor Arbuthnot, il quale disse un giorno, scherzando, che il povero Berkeley aveva una strana *idea* di febbre così forte che aveva durato una gran fatica per formarsi l'*idea* della salute.

(1) Per il significato storico del termine « scettico », vedi avanti, *Dialogo III*, pag. 100, nota 1.

Fil. — Dunque, chi non ha alcun dubbio su una data cosa non può essere considerato scettico riguardo ad essa.

Hyl. — D'accordo.

Fil. — Ma in che cosa consiste il dubitare? Nell'accettare il lato affermativo o quello negativo di una questione?

Hyl. — In nessuno dei due; chiunque capisca l'italiano (1), non può non sapere che *dubitare* significa uno stato d'incertezza tra l'affermare ed il negare.

Fil. — Dunque non si può dire che chi nega una cosa dubiti di essa più di chi l'afferma con la stessa sicurezza.

Hyl. — È vero.

Fil. — E di conseguenza non si può dire che per questa sua negazione egli sia più scettico dell'altro.

Hyl. — D'accordo.

Fil. — E come mai, allora, Hylas, tu dici che io sono *scettico* perchè nego ciò che tu affermi, ossia l'esistenza della materia? Giacchè, per quanto tu dica, io sono così assoluto nella mia negazione come lo sei tu nella tua affermazione.

Hyl. — Aspetta, Filonous; forse sono stato un po' inesatto nella mia definizione; ma non bisogna approfittarsi di ogni passo falso che uno fa nel discorso. Io ho detto, è vero, che *scettico* è colui che dubita di ogni cosa; ma avrei dovuto aggiungere: o che nega la realtà e la verità delle cose.

Fil. — Di quali cose? Vuoi dire dei principî e dei teoremi delle scienze? Ma tu sai bene che queste sono nozioni intellettuali universali e, di conseguenza, indi-

(1) Naturalmente il testo dice: chiunque capisca l'inglese.

pendenti dalla materia. La negazione di questa non implica, perciò, la negazione di quelle.

Hyl. — Lo so bene. Ma che forse tutte le cose si riducono a queste? Che ne pensi del fatto di non aver fede nei sensi? Di negare l'esistenza reale delle cose sensibili o del pretendere di non saperne niente? Non basta questo per dire che un uomo è uno *scettico*!

Fil. — Vogliamo, dunque, vedere chi di noi due nega la realtà delle cose sensibili o professa riguardo ad esse una maggiore ignoranza? Poichè, se ben comprendo, è questo che deve essere considerato più *scettico* dell'altro.

Hyl. — È quel che vorrei.

Fil. — Che intendi tu per cose sensibili?

Hyl. — Quelle percepite dai sensi. Che altro vuoi che intenda?

Fil. — Abbi pazienza, Hylas, se desidero capire chiaramente la tua opinione, giacchè questo può abbreviare molto la nostra indagine. Lascia, dunque, che ti rivolga ancora questa domanda: le cose percepite dai sensi sono soltanto quelle che si percepiscono direttamente, o si posson propriamente chiamare sensibili anche quelle cose che si percepiscono indirettamente, o per mezzo di altre?

Hyl. — Non capisco bene.

Fil. — Quando io leggo un libro, quel che percepisco direttamente sono le lettere; ma indirettamente, ossia per mezzo di queste, vengon suggerite alla mia mente le nozioni (1) di Dio, virtù, verità, ecc. Ora, che le lettere

(1) Il significato esatto del termine « nozione » sarà stabilito nettamente dal Berkeley soltanto nella seconda edizione dei *Principi*, nel 1734, dove esso sta a significare un modo di conoscenza diverso da quello per idee e precisamente il modo

siano veramente delle cose sensibili, o percepite dai sensi, su questo non c'è alcun dubbio; ma vorrei sapere se tu pensi che siano tali anche le cose suggerite da queste.

Hyl. — No, certo. Sarebbe assurdo pensare che Dio o la virtù siano delle cose sensibili, per quanto possano essere indicate o suggerite alla mente da segni sensibili coi quali hanno una connessione arbitraria.

Fil. — Sembra, dunque, che per *cose sensibili* tu intenda soltanto quelle che possono essere percepite direttamente dai sensi (1).

Hyl. — È vero.

Fil. — Non deriva, forse, da questo che, sebbene io veda una parte di cielo rossa ed un'altra azzurra e sebbene la mia ragione ne concluda che deve esserci, evidentemente, qualche causa di questa diversità di colore, tuttavia non si può dire che questa causa sia una cosa sensibile, cioè una cosa percepita dal senso della vista?

Hyl. — È naturale.

Fil. — Alla stessa maniera, per quanto io senta una quantità di suoni, tuttavia non posso dire di sentire la causa di questi suoni.

mediante il quale giungiamo a conoscere gli spiriti e gli esseri percipienti. Ma già fin dal 1713, come qui si vede, questo termine veniva contrapposto dal Berkeley alla conoscenza delle cose sensibili cui si giunge esclusivamente per il tramite dei sensi.

(1) Così il Berkeley delimita nettamente il campo di questa prima parte della sua discussione, distinguendo, come già aveva fatto il Locke, le idee che si determinano in noi per mezzo dei sensi dalle cause di esse; e, ponendo la deduzione razionale delle cause dagli effetti al di fuori di questa prima ricerca che egli restringe unicamente agli oggetti come sono direttamente percepiti da noi, egli si riserva di indagare le cause di queste nostre percezioni soltanto nel dialogo successivo.

Hyl. — No.

Fil. — E quando, col tatto, sento che una cosa è calda o pesante, non posso dire, in realtà e propriamente parlando, di sentire la causa del suo calore o della sua pesantezza.

Hyl. — Per prevenire altre domande del genere ti dirò, una volta per tutte, che per *cose sensibili* io intendo soltanto quelle che sono percepite dai sensi; e che, in realtà, i sensi non percepiscono altro che direttamente: giacchè essi non traggono inferenze. Perciò la deduzione delle cause o delle occasioni dagli effetti e dalle apparenze che sono le sole cose percepite dai sensi, riguarda esclusivamente la ragione.

Fil. — Siamo, dunque, d'accordo su questo punto: che le *cose sensibili* sono soltanto quelle percepite direttamente dai sensi. Ed ora dimmi se con la vista noi percepiamo direttamente qualche cosa oltre la luce, i colori e le forme; o con l'udito qualche cosa che non siano i suoni; o col palato qualche cosa oltre i sapori; con l'odorato qualche cosa oltre gli odori; e qualche cosa di più delle qualità tangibili col tatto.

Hyl. — No.

Fil. — Sembra, dunque, che tolte le qualità sensibili niente rimanga di sensibile.

Hyl. — Ne convengo.

Fil. — Perciò le cose sensibili non sono altro che un insieme o una combinazione di qualità sensibili (1).

Hyl. — Nient'altro.

(1) Cfr. *Introduz.*, pagg. XX-XXI. Il Berkeley si conforma, in questo, interamente alla dottrina del Locke per cui le idee che noi ci formiamo delle cose esterne, ossia queste stesse cose in quanto sono colte e conosciute da noi, non sono che un insieme di qualità sensibili.

Fil. — Il calore è dunque una cosa sensibile ?

Hyl. — Certamente.

Fil. — La *realtà* delle cose sensibili consiste nell'essere percepite o è qualche cosa di diverso dal loro essere percepite e che non ha nessun rapporto con la mente ? (1).

Hyl. — *Esistere* è una cosa ed *esser percepito* un'altra.

Fil. — Bada che io parlo soltanto delle cose sensibili (2); ed a proposito di queste ti chiedo se per esistenza reale tu intenda un sussistere al di fuori della mente diverso dal loro esser percepite.

Hyl. — Intendo un'esistenza reale ed assoluta, diversa dal loro esser percepite e che non ha con questo fatto nessuna relazione.

Fil. — Il calore, perciò, per poter esser riconosciuto come una cosa reale, deve esistere fuori della mente ?

Hyl. — È necessario.

Fil. — Di' un po', Hylas, questa esistenza reale corrisponde ugualmente a tutti i gradi di calore che noi percepiamo, o c'è qualche ragione perchè la si debba

(1) Il termine *mind* ha in inglese il significato di mente, spirito ed anche di anima; e lo stesso Berkeley, in certi passi, lo adopera infatti come sinonimo di *spirit* e di *soul*. Ma poichè, di solito, egli contrappone *mind* a *spirit*, ossia la sede della sensazione al principio attivo che è centro della persona umana e della divina, abbiamo sempre tradotto il primo termine con *mente*, tanto più che esso viene, in generale, riferito ad operazioni conoscitive e intellettuali, cioè strettamente mentali.

(2) Il Berkeley pensa, infatti, che soltanto per le cose sensibili, ossia per i corpi esterni che noi giungiamo a conoscere solo per il tramite dei sensi, l'esistenza si identifichi col fatto di essere da noi percepite. Gli spiriti o gli esseri percipienti che vengono invece conosciuti direttamente ed immediatamente hanno, in realtà, un'esistenza assoluta e indipendente.

attribuire a certuni e negare ad altri? E se questa ragione c'è fammi sapere, ti prego, quale essa sia.

Hyl. — Qualunque sia il grado di calore che noi percepiamo coi sensi, possiamo esser sicuri che esso esiste nella stessa misura nell'oggetto che determina in noi questa percezione.

Fil. — Ma come! Il più forte al pari del più debole?

Hyl. — Ti dico che la ragione è evidentemente la stessa per entrambi. Entrambi sono percepiti dai sensi; anzi, il più forte è percepito più sensibilmente; e quindi, se una differenza c'è, noi siamo più certi della sua realtà di quanto non possiamo esserlo di quella del grado più debole.

Fil. — Ma un calore violento ed intenso non è forse un grandissimo dolore? (1).

Hyl. — Nessuno lo può negare.

Fil. — E una cosa incosciente può provare piacere o dolore?

Hyl. — No, certo.

Fil. — La tua sostanza materiale è una cosa insensibile, o una cosa dotata di sensibilità e di coscienza?

Hyl. — Una cosa insensibile senza dubbio.

Fil. — Essa non può essere, quindi, il soggetto del dolore.

Hyl. — Affatto.

(1) In questa riduzione di tutte le qualità sensibili a semplici sensazioni che, in quanto tali, non esistono al di fuori di noi, il Berkeley riprende — estendendoli anche alle qualità primarie — gli argomenti fondamentali portati dal Locke contro la esistenza obbiettiva delle qualità secondarie; argomenti che si riducono essenzialmente alla loro relatività rispetto alla nostra sensibilità ed alle condizioni del nostro organismo; e riporta, talvolta, tali e quali, gli stessi esempi Lockiani.

Fil. — Nè, di conseguenza, di quel fortissimo calore percepito dai sensi, giacchè tu sai che questo è un dolore non lieve.

Hyl. — Ne convengo.

Fil. — Che ne diremo allora del tuo oggetto esterno ? È o non è una sostanza materiale ?

Hyl. — È una sostanza materiale alla quale sono inerenti le qualità sensibili (1).

Fil. — Come può, allora, esistere in una tale sostanza un forte grado di calore, dal momento che tu stesso riconosci che esso non può esistere in una sostanza materiale ? Vorrei che tu mi chiarissi questo punto.

Hyl. — Aspetta, Filonous; ho paura di non essere stato esatto nel riconoscere senz'altro che il calore intenso si identifica col dolore. Sembrerebbe, piuttosto, che il dolore fosse qualche cosa di diverso dal calore, che ne fosse la conseguenza o l'effetto.

Fil. — Quando metti la mano vicino al fuoco, avverti una sensazione semplice ed omogenea, o due sensazioni distinte ?

Hyl. — Una sola e semplice sensazione.

Fil. — Il calore non è percepito direttamente ?

Hyl. — Sì.

Fil. — E il dolore ?

Hyl. — Anche.

Fil. — Visto, dunque, che tutti e due sono percepiti direttamente e contemporaneamente, visto che il fuoco produce su di te una sola idea (2) semplice e indivisibile,

(1) A questo essenzialmente si riduce, secondo la sottile analisi fatta dal Locke, il nostro concetto della sostanza materiale (vedi *Introduz.*, pag. XVII).

(2) Il termine *idea*, preso dal Locke, è, come abbiamo visto (*Introduz.*, pag. XIX, nota 1) una parola tecnica nel

ne segue che questa medesima idea semplice è, nello stesso tempo, calore intenso direttamente percepito e, insieme, dolore; e, di conseguenza, che il calore intenso percepito direttamente, non è niente di diverso da quella particolare specie di dolore.

Hyl. — Sembrerebbe che fosse così.

Fil. — Inoltre, prova a pensare, Hylas, se ti sia possibile concepire una sensazione violenta assolutamente priva di dolore o di piacere.

Hyl. — No, non mi è possibile.

Fil. — O se puoi formarti l'idea di un dolore o di un piacere sensibile, in generale, astrazione fatta da ogni particolare idea di caldo e di freddo, di sapori, di odori, ecc.

Hyl. — Non credo.

Fil. — Non ne segue, dunque, che un dolore sensibile non è niente di diverso da quelle sensazioni o idee, prese in grado intenso?

Hyl. — È innegabile; e, per dir la verità, incomincio a dubitare che un fortissimo calore non possa esistere altro che nella mente che lo percepisce.

Fil. — Ma come! Tu ti trovi, allora, in quello stato scettico di incertezza che sta tra l'affermare ed il negare?

Hyl. — Credo di poter essere esplicito su questo punto. Un calore molto forte e doloroso non può esistere al di fuori della mente.

Fil. — Dunque, secondo te, esso non ha alcuna esistenza reale.

Hyl. — Lo confesso.

Berkeley e corrisponderebbe, all'incirca, alla nostra sensazione. Perciò abbiamo preferito mantenerla anche in italiano. Con essa il Berkeley intende tanto la percezione quanto l'immagine, in contrapposizione alla pura nozione dell'intelletto.

Fil. — Dunque, è certo che non esiste in natura un corpo realmente caldo.

Hyl. — Io non ho detto che non esista nei corpi alcun calore reale; ho detto soltanto che non esiste quello che si chiama un intenso calore reale.

Fil. — Ma non avevi detto, poco fa, che tutti i gradi di calore erano ugualmente reali?

Hyl. — È vero; ma perchè allora non pensavo al motivo che c'è di porre tra loro una distinzione, motivo che vedo invece ora chiaramente. E che è questo: poichè il calore intenso non è altro che una particolare specie di sensazione dolorosa, e poichè il dolore non può esistere che in un essere cosciente, è chiaro che un calore intenso non può avere alcuna esistenza reale in una sostanza corporea incosciente. Ma questa non è una buona ragione per dire che in una simile sostanza non esiste alcun calore.

Fil. — Ma come potremo distinguere quei gradi di calore che esistono soltanto nella mente da quelli che esistono al di fuori di lei?

Hyl. — Questo è facilissimo. Tu sai che il più lieve dolore non può esistere se non in quanto è percepito; perciò qualsiasi grado di calore che sia doloroso esiste soltanto nella mente. Ma per quanto riguarda tutti gli altri gradi di calore, niente ci obbliga a pensare, di questi, la stessa cosa.

Fil. — Mi pareva che prima tu avessi riconosciuto che un essere incosciente non è capace di piacere più che di dolore.

Hyl. — Infatti.

Fil. — E il tepore, o un grado di calore più moderato di quello che è causa di malessere, non è forse un piacere?

Hyl. — E con questo?

Fil. — Per conseguenza, neppur esso può esistere al di fuori della mente, in una sostanza incosciente, ossia in un corpo.

Hyl. — Sembrerebbe.

Fil. — E allora, poichè tutti i gradi di calore, tanto quelli che non sono dolorosi, quanto quelli che lo sono, possono esistere solamente in una sostanza pensante, non siamo forse costretti a concludere che i corpi esterni sono assolutamente privi di ogni grado di calore, qualunque esso sia ?

Hyl. — Ripensandoci, non mi pare che il fatto che il tepore sia piacere sia così evidente come il fatto che un forte grado di calore sia dolore.

Fil. — Io non pretendo che il piacere procurato dal tepore sia così forte come il dolore procurato da un calore intenso; ma basta che tu riconosca che è un piacere, sia pur minimo, perchè la mia conclusione sia valida.

Hyl. — Lo chiamerei, piuttosto, uno stato di insensibilità. Mi sembra che esso sia soltanto una mancanza di dolore, come di piacere; e non negherai, spero, che una qualità o condizione simile possa accordarsi con una sostanza non pensante.

Fil. — Se tu sei deciso a sostenere che il tepore, o un dolce grado di calore, non è piacere, io non so davvero come convincerti se non facendo appello ai tuoi stessi sensi. Ma del freddo che cosa ne pensi ?

Hyl. — Quel che penso del caldo. Un freddo intenso è dolore perchè sentire un gran freddo significa avere un gran malessere: perciò esso non può esistere al di fuori della mente; ma un freddo meno intenso, al pari di un caldo meno intenso, può effettivamente esistere al di fuori di essa.

Fil. — Bisogna, dunque, concludere che quei corpi al cui contatto noi percepiamo un grado moderato di calore, o un certo tepore, abbiano effettivamente in se stessi un certo grado moderato di calore; e che quelli al cui contatto noi sentiamo un ugual grado di freddo, siano realmente freddi.

Hyl. — Precisamente.

Fil. — Può esser vera una dottrina che trascina inevitabilmente all'assurdo ?

Hyl. — No, certo.

Fil. — E non è assurdo pensare che la stessa cosa sia, nello stesso tempo, calda e fredda ?

Hyl. — Sì.

Fil. — Supponi, allora, di avere una mano calda e l'altra fredda e di metterle tutte e due, nello stesso tempo, nel medesimo recipiente di acqua tiepida. L'acqua non sembrerà, forse, fredda ad una mano e calda all'altra ? (1).

Hyl. — È vero.

Fil. — E non dobbiamo, quindi, concludere, in base ai tuoi principi, che essa è realmente calda e fredda nello stesso tempo ? Il che equivale, secondo quello che hai ammesso tu stesso, a credere ad un assurdo.

Hyl. — Ma, dopo tutto, che cosa ci può essere di più assurdo del dire che nel fuoco non c'è calore ?

Fil. — Per chiarire ancora questo punto, dimmi se in due casi esattamente simili non si debba giungere alla stessa conclusione.

Hyl. — Naturalmente.

(1) Questo esempio, che è il più convincente, è lo stesso già portato dal Locke (*Saggio, Libro II, cap. VIII, § 21*).

Fil. — Quando uno spillo ti punge un dito non lacera e divide le fibre della tua carne ?

Hyl. — Sì.

Fil. — E quando un tizzone ti brucia un dito fa qualche cosa di diverso ?

Hyl. — No.

Fil. — E allora, poichè tu non pensi che la sensazione causata dallo spillo, o qualche cosa di simile ad essa, esista nello spillo, non dovresti nemmeno pensare, conformemente a quanto hai ammesso or ora, che la sensazione causata dal fuoco, o qualche cosa di simile ad essa, esista nel fuoco.

Hyl. — E va bene. Poichè lo vuoi, ti concedo volentieri questo punto e riconosco che il caldo e il freddo non sono che sensazioni esistenti nella nostra mente. Ma restano pur sempre abbastanza qualità per garantire la realtà delle cose esterne.

[Senonchè Filonous dimostra, esaminando ad uno ad uno i dati dei vari sensi, come gli stessi argomenti possano essere applicati a tutte quante le qualità con cui i corpi si rivelano a noi, nessuna delle quali ha, perciò, un'esistenza obbiettiva, indipendente ed assoluta.

Sapori, odori, suoni quali sono percepiti da noi, si riducono, infatti, anch'essi, a sensazioni piacevoli o dolorose, tutte relative alle condizioni del nostro organismo e che, perciò, non esistono se non in quanto sono percepite da noi.] (1).

Fil. — E spero che non avrai alcuna difficoltà a riconoscere la stessa cosa anche dei *colori*.

(1) Tolta parte di un paragrafo.

Hyl. — Scusa tanto; ma il caso dei colori è tutto diverso. Ci può essere nulla di più evidente del fatto che li vediamo realmente negli oggetti ?

Fil. — Gli oggetti di cui tu parli sono, immagino, delle sostanze corporee che esistono al di fuori della mente.

Hyl. — È naturale.

Fil. — Ed hanno in se stessi dei colori veri e reali ?

Hyl. — Ogni oggetto visibile ha realmente in sè il colore che vediamo in esso.

Fil. — Ma come ! C'è qualche cosa di visibile all'infuori di quello che percepiamo con la vista ?

Hyl. — No.

Fil. — E possiamo percepire qualche cosa con i sensi senza percepirla direttamente ?

Hyl. — Quante volte debbo ripetere la stessa cosa ? Ti ho già detto di no.

Fil. — Abbi pazienza, caro Hylas, e dimmi ancora una volta se c'è qualche cosa che sia percepito direttamente dai sensi, all'infuori delle qualità sensibili. So bene che tu hai già affermato che non c'è; ma vorrei sapere, ora, se persisti sempre nella medesima opinione.

Hyl. — Sì.

Fil. — Ti prego, la tua sostanza corporea è una qualità sensibile od è fatta di qualità sensibili ?

Hyl. — Che razza di domanda ! Chi ha mai pensato che fosse una cosa simile ?

Fil. — È una domanda che ti ho fatta per questo motivo: perchè dicendo che ogni oggetto *visibile* ha realmente in sè il colore che vediamo in esso, tu poni gli oggetti visibili come sostanze corporee; il che significa, o che le sostanze corporee sono qualità sensibili, oppure

che c'è qualche cosa di visibile oltre le qualità sensibili, percepite con la vista. Ma poichè su questo punto già eravamo d'accordo e poichè tu sei sempre dello stesso parere, ne deriva, evidentemente, che la tua sostanza corporea non è niente di distinto dalle qualità sensibili.

Hyl. — Tu puoi trarre tutte le assurde conseguenze che vuoi e cercar di imbrogliare le cose più semplici; ma non potrai mai persuadermi contro l'evidenza dei sensi. Io so bene quello che voglio dire.

Fil. — Vorrei che tu lo facessi sapere anche a me. Ma poichè non vuoi che si indaghi sulla tua nozione di sostanza corporea, non insisterò più oltre su questo punto (1). Abbi soltanto la compiacenza di dirmi se i colori che esistono nei corpi esterni sono quegli stessi che ci vediamo noi, o se sono degli altri.

Hyl. — Sono proprio gli stessi.

Fil. — Ma come! Allora quel magnifico rosso di porpora che vediamo, lassù, su quelle nubi, esiste realmente in esse? O non credi, piuttosto, che esse non siano altro, in realtà, che nebbia opaca o fosco vapore?

Hyl. — Debbo riconoscere, Filonous, che quei colori non esistono realmente nelle nuvole come sembrerebbe a questa distanza; ma che sono soltanto dei colori apparenti (2).

Fil. — Apparenti, tu dici? E come faremo mai a distinguere questi colori apparenti da quelli reali?

(1) Egli si riserva, infatti, di esaminare tale nozione in seguito, nel *Dialogo II*, in cui dimostra come essa non racchiuda effettivamente in sè nessun concetto, sicchè chi pensa la materia, in realtà, non pensa nulla.

(2) Questa distinzione tra colori apparenti e colori reali era stata posta da Galileo che nel *Saggiatore* mostra, appunto, la soggettività di certi fenomeni luminosi.

Hyl. — Niente di più facile. Si debbono considerare come apparenti quei colori che, aparendo soltanto ad una grande distanza, svaniscono quando ci avviciniamo maggiormente.

Fil. — E suppongo che si debbano considerare come reali quelli che si rivelano ad un esame rigoroso fatto il più da vicino possibile.

Hyl. — Proprio così.

Fil. — Quale esame è più rigoroso e fatto più da vicino, quello che si fa con l'aiuto del microscopio o quello ad occhio nudo ?

Hyl. — Quello fatto attraverso il microscopio, senza dubbio.

Fil. — Ma spesso il microscopio rivela in un oggetto dei colori diversi da quelli percepiti senza il suo aiuto. E, nel caso che possedessimo dei microscopi che ingrandissero oltre misura, è certo che nessun oggetto, di nessun genere, visto attraverso ad essi, mostrerebbe il medesimo colore che presenta ad occhio nudo.

Hyl. — E che vuoi concludere da tutto ciò ? Non vorrai dire che negli oggetti non ci sono dei colori reali e naturali, soltanto perchè, con dei trattamenti artificiali, è possibile alterarli o farli scomparire.

Fil. — Credo che si possa evidentemente concludere da ciò che hai detto tu stesso che tutti i colori che vediamo ad occhio nudo sono soltanto apparenti come quelli delle nuvole, giacchè svaniscono ad un esame più serrato ed attento, quale ci è permesso dal microscopio. Dunque, per quanto riguarda questa tua prevenzione, dimmi soltanto se la condizione vera e naturale di un oggetto sia scoperta meglio da una vista acuta e penetrante, o da una meno acuta.

Hyl. — Dalla prima, senza dubbio.

Fil. — E la Diottrica (1) non mostra chiaramente come il microscopio renda la vista più penetrante e riveli gli oggetti quali apparirebbero all'occhio nel caso in cui esso fosse naturalmente dotato di una maggiore acutezza ?

Hyl. — È vero.

Fil. — Dobbiamo dunque pensare che la rappresentazione microscopica sia quella che meglio ci rivela la natura reale della cosa e ciò che la cosa è in se stessa. I colori percepiti col microscopio sono, perciò, più veri e più reali di quelli percepiti in altra maniera.

Hyl. — Confesso che qualche cosa di vero c'è in quello che dici.

Fil. — Inoltre, non soltanto è una cosa possibile, ma è una cosa provata, che esistono effettivamente degli animali i cui occhi sono dalla natura costruiti in modo da poter percepire certe cose che, a causa della loro eccessiva piccolezza, sfuggono alla nostra vista. Che cosa ne pensi di quegli animaletti inconcepibilmente piccoli che si percepiscono solo attraverso le lenti ? Dobbiamo supporre che siano assolutamente ciechi. O, nel caso che vedano, si può pensare che la vista non abbia per loro, come si vede che ha per tutti gli altri animali, la funzione di proteggere il loro corpo dai pericoli ? (2). E se è così, non è evidente che essi devono

(1) La Diottrica è quella parte dell'ottica che tratta principalmente della rifrazione della luce. Della Diottrica si erano occupati molti filosofi, a quei tempi; e, tra gli altri, soprattutto il Descartes.

(2) Questa teoria che si potrebbe chiamare della sensazione-segnalazione, secondo la quale i nostri sensi avrebbero per fine di insegnarci non la natura delle cose, ma soltanto quello per cui esse sono utili o nocive, fu già sostenuta dal Descartes, dal Locke e dal Malebranche, il quale ultimo ridusse il valore

vedere delle particelle più piccole dei loro stessi corpi? Particelle che si presenteranno ad essi, in ogni oggetto, sotto un aspetto molto diverso da quello che colpisce i nostri sensi? (1). I nostri stessi occhi, del resto, non ci rappresentano sempre gli oggetti alla stessa maniera. Ognuno sa che, quando si ha l'itterizia, tutte le cose sembrano gialle. Non è dunque assai probabile che quegli animali nei cui occhi noi scopriamo una struttura assolutamente diversa da quella dei nostri e i cui corpi son ripieni di differenti umori, non vedano nei vari oggetti gli stessi colori che ci vediamo noi? E non sembra conseguire da tutto questo che tutti i colori sono ugualmente apparenti e che nessuno di quelli che noi percepiamo è realmente inerente agli oggetti esterni?

Hyl. — Sembrerebbe.

Fil. — Questo punto sarà posto fuori discussione solo che tu consideri come, nel caso in cui i colori fossero proprietà o modi realmente inerenti agli oggetti esterni, essi non potrebbero essere suscettibili di nessun mutamento senza che si verificasse un qualche cambiamento nei corpi stessi (2). Ma da quanto già abbiamo detto, non è evidente che, in seguito all'uso del microscopio o ad un cambiamento che si determini negli umori dell'occhio o ad una variazione di distanza, i colori di un oggetto o cambiano o scompaiono del tutto, senza

di una sensazione essenzialmente a quello di un avviso, o preavviso, dei dolori da evitare.

(1) Il Berkeley riporterà ancora questo esempio per dimostrare la relatività della estensione, cui esso meglio si adatta. (Vedi avanti, pag. 28).

(2) Altro argomento fondamentale già portato dal Locke (*Libro II*, cap. VIII, § 19 dell'op. cit.).

che si verifichi alcun mutamento reale, di nessuna specie, nella cosa stessa? Non solo; ma, rimanendo immutate tutte le altre circostanze, basta cambiare la posizione di certi oggetti perchè essi presentino all'occhio colori differenti. Lo stesso avviene se si guarda un oggetto sotto diversi gradi di luce; e non c'è niente di più noto del fatto che certi oggetti presentano alla luce della candela un colore diverso da quello che hanno in pieno giorno. Aggiungi a tutto ciò l'esperimento di un prisma il quale, separando i raggi eterogenei che compongono la luce, altera il colore di un oggetto e fa sì che la cosa più bianca appaia all'occhio azzurro cupo o rossa. E dimmi, poi, se tu sei sempre di opinione che ogni corpo abbia inerente in sé il suo colore vero e reale; e, se credi di sì, sarei felice di sapere ancora da te quale determinata distanza e posizione dell'oggetto, quale particolare struttura e formazione dell'occhio, quale grado e quale specie di luce siano necessari per riconoscere questo colore vero e distinguerlo da quelli apparenti.

Hyl. — Confesso di essere oramai pienamente convinto che tutti i colori sono ugualmente apparenti e che il colore non può essere realmente inerente ai corpi esterni, bensì esiste unicamente nella luce. E ciò che mi conferma in questa opinione è il fatto che i colori sono più o meno vivi in proporzione alla luce e che quando la luce manca anche i colori scompaiono. Inoltre, se i colori esistessero realmente nei corpi esterni, come potremmo noi arrivare a percepirli? Poichè un corpo esterno non può impressionare la mente se prima non agisce sugli organi di senso; ma la sola azione dei corpi è il movimento e il movimento non può essere comunicato altro che da un impulso. Perciò un oggetto distante non può agire sull'occhio, nè per conseguenza, può far

si che esso stesso e le sue proprietà siano percepite dall'anima. Dal che consegue che deve evidentemente esservi qualche sostanza contigua ed immediata che, agendo sull'occhio, dia luogo alla percezione dei colori: e questa sostanza è la luce.

Fil. — Ma come! La luce è una sostanza?

Hyl. — Ti dico, Filonous, che la luce esterna non è altro che una sostanza fluida e sottile le cui minuscole particelle, essendo agitate da un rapido movimento e riflesse agli occhi in vari modi dalle differenti superfici degli oggetti esterni, comunicano ai nervi ottici dei movimenti differenti i quali, propagandosi al cervello, vi determinano varie impressioni che si accompagnano alle sensazioni di rosso, azzurro, giallo, ecc. (1).

Fil. — Sembra, dunque, che la luce non faccia altro che impressionare i nervi ottici.

Hyl. — Nient'altro.

Fil. — E, in corrispondenza ad ogni particolare movimento dei nervi, la mente resta impressionata da una sensazione, la quale è un particolare colore.

Hyl. — Proprio così.

Fil. — E queste sensazioni non hanno alcuna esistenza al di fuori della mente.

Hyl. — Affatto.

Fil. — Come fai, allora, ad affermare che i colori esistono nella luce, giacchè per luce tu intendi una sostanza corporea esterna alla mente?

(1) È questa, essenzialmente, la dottrina empiristica concordemente accettata dallo Hobbes e dal Locke e applicata, in particolare, dal Newton (1642-1727), solo pochi anni innanzi, alle sensazioni dei colori. Il Berkeley la riporta, qui, quasi nella stessa forma che le era stata data dal Locke nel suo famoso *Saggio sull'intelletto umano* (*Libro II*, cap. VIII, § 12).

Hyl. — Io ammetto che la luce ed i colori come sono direttamente percepiti da noi, non possono esistere al di fuori della mente; ma, in se stessi, essi non sono altro che movimenti e configurazioni di certe particelle insensibili di materia (1).

Fil. — Allora i colori intesi in senso volgare, presi cioè come oggetti immediati della vista, non possono convenire che ad una sostanza cosciente.

Hyl. — È quel che dico.

Fil. — Ebbene, poichè tu rinunci al tuo punto per quanto riguarda quelle qualità sensibili che sole vengono considerate come colori da tutti quanti gli uomini, puoi dire tutto quello che vuoi riguardo a questi invisibili colori dei filosofi. Non è affar mio discutere di questi. Vorrei soltanto consigliarti di riflettere se, avuto riguardo all'indagine che conduciamo, sia prudente per te affermare che i colori reali non sono quel rosso e quell'azzurro che noi vediamo, bensì unicamente certi movimenti e certe forme sconosciute che nessuno ha mai veduto nè potrà mai vedere. Non è questa un teoria che urta ed è suscettibile di tante ridicole conseguenze nè più nè meno di quella che tu sei stato costretto ad abbandonare poco fa nel caso dei suoni? (2).

(1) Già il Locke aveva distinto nettamente le qualità sensibili in quanto sono sensazioni o idee nell'anima e, nel corpo, certe modificazioni della materia che producono queste modificazioni nello spirito. Ma, come ha già stabilito all'inizio di questo Dialogo (vedi retro pag. 8, nota 1), Filonous si occupa per ora soltanto delle qualità sensibili come sono percepite direttamente dai nostri sensi. La ricerca di ciò che sta al di là di queste, nella cosa in sè, formerà oggetto di un'indagine successiva (vedi pagg. 35 e segg.).

(2) Nel brano omissso (pag. 17) Hylas aveva fondato essenzialmente la sua dimostrazione dell'esistenza reale ed obbiettiva dei suoni su questa distinzione tra il suono quale è perce-

Hyl. — Riconosco francamente, Filonous, che è vano opporsi più a lungo. Colori, suoni, sapori, in una parola tutte quelle che si chiamano *qualità secondarie* (1) non hanno certamente nessuna esistenza fuori della mente. Ma non si deve pensare che, facendo questa concessione, io venga menomamente meno alla realtà della materia o degli oggetti esterni: perchè questo non è niente più di quanto sostengono parecchi filosofi, i quali, ciononostante, non pensano nemmeno per sogno a negare la realtà della materia (2). Per capir bene tutto ciò bisogna che tu sappia che le qualità sensibili vengono distinte dai filosofi in *primarie* e *secondarie* (3). Le prime, sono l'estensione, la forma, la solidità, il peso, il moto ed il

pito da noi — e che egli stesso riconosceva essere soltanto una nostra sensazione — ed il suono in sè, il quale non è che una vibrazione dell'aria; e già Filonous aveva rigettato quest'argomento perchè al di là dell'attuale ricerca (vedi pag. 8, nota 1).

(1) Questa denominazione di *qualità secondarie* per indicare le qualità sensibili puramente soggettive, entrò trionfalmente nella terminologia filosofica soltanto col Locke.

(2) Tra questi specialmente il Descartes e il Locke, il quale — come abbiamo visto — era giunto, nonostante le premesse immanentistiche, ad una specie di realismo indiretto asserito con molta sicurezza, ma con poco sussidio di prove. (V. *Introduzione*, pag. xvii).

(3) A Democrito — se non addirittura a Leucippo, suo predecessore e fondatore dell'atomismo — sembra che si debba far risalire questa distinzione tra certe qualità realmente appartenenti ai corpi esterni e certe altre che sono soltanto modi secondo i quali il soggetto cosciente resta impressionato dai corpi stessi. La soggettività delle qualità non quantitative fu, poi, largamente ammessa dai filosofi del Rinascimento; e la distinzione, anticipata da Democrito e posta in maniera netta e precisa da Galileo nel *Saggiatore*, divenne di uso comune nella filosofia teoretica da Descartes in poi. Ma la denominazione di qualità *primarie* e *secondarie* appartiene, come già abbiamo detto, al Locke, per il quale le idee prodotte dalle qualità primarie sarebbero copie fedeli di quelle esistenti

riposo che essi affermano esistere realmente nei corpi. Le altre sono quelle che abbiamo enumerato più sopra: ossia, in una parola, tutte le qualità sensibili eccetto le primarie: qualità che, a quanto affermano questi filosofi, non sono che sensazioni o idee e non esistono che nella mente. Ma son sicuro che tu sei già al corrente di tutto ciò. Per conto mio, da lungo tempo sapevo che una simile teoria circolava tra i filosofi; ma mai fino ad ora ero stato così pienamente convinto della sua verità.

Fil. — Sei dunque sempre d'opinione che *l'estensione* e *la forma* siano inerenti alle sostanze esterne e non pensanti?

Hyl. — Sicuro.

Fil. — Ma che ne diresti se io ti dimostrassi che gli stessi argomenti che si portano comunemente contro le qualità secondarie valgono anche contro le primarie? (1).

Hyl. — In questo caso sarei costretto a pensare che esse pure esistono soltanto nella mente.

Fil. — Secondo te *l'estensione* (2) e *la forma* che esistono negli oggetti esterni e nella sostanza materiale sono proprio quelle che tu percepisci con i tuoi sensi?

nell'oggetto; mentre quelle prodotte dalle qualità secondarie non avrebbero nei corpi altro corrispondente che il potere di produrre in noi queste stesse sensazioni.

(1) Di qui incomincia la dimostrazione originale del Berkeley, la cui importanza consiste — come già abbiamo detto — nell'avere esteso alle qualità primarie gli argomenti portati dal Locke per dimostrare la soggettività delle secondarie e nell'aver così aperto la via alla negazione non più soltanto della realtà dell'idea di sostanza, ma della stessa sostanza corporea. (Vedi *Introduzione*, pag. XXI).

(2) L'estensione era stata considerata dal Descartes e da tutti i cartesiani come costituente l'essenza stessa della sostanza corporea e della natura esteriore, perchè soltanto essa, tra

Hyl. — Sì.

Fil. — E tutti gli altri animali hanno le stesse buone ragioni per pensare la stessa cosa della forma e dell'estensione che essi vedono e sentono?

Hyl. — Senza dubbio, se pur pensano qualche cosa.

Fil. — Dimmi, Hylas; tu credi che i sensi siano stati dati a tutti gli animali a fine di proteggerli e di procurar loro benessere nella vita, o pensi che essi abbiano questo scopo soltanto negli uomini? (1).

Hyl. — Non dubito che essi abbiano lo stesso ufficio in tutti quanti gli animali.

Fil. — Se è così, non è necessario che essi sian posti in grado di percepire attraverso a questi loro sensi le proprie membra e i corpi che possono danneggiarli?

Hyl. — Certamente.

Fil. — Bisogna dunque supporre che un animaletto microscopico, come l'acaro o il tonchio, veda i propri piedi e le cose uguali e perfino più piccole di essi come corpi di una certa grandezza, per quanto a te sembrano, nello stesso tempo, a mala pena discernibili o, nella migliore delle ipotesi, come dei semplici punti visibili.

Hyl. — Non lo posso negare.

Fil. — E a degli animali più piccoli ancora di questi sembreranno ancora più grandi?

Hyl. — Sì.

tutte le qualità con cui i corpi si presentano a noi, è qualche cosa di irriducibile a delle pure modalità della nostra coscienza. Le diverse posizioni successive dei corpi nello spazio costituiscono, poi, il movimento: sicchè tutta la scienza della natura si ridurrebbe, in realtà, ad una meccanica universale.

(1) Vedi retro pag. 21, nota 2.

Fil. — Di modo che, quello che tu riesci appena a discernere apparirà ad un altro animale estremamente piccolo, come un'enorme, smisurata montagna.

Hyl. — Ne convengo.

Fil. — Ma una cosa può avere nello stesso tempo grandezze differenti ?

Hyl. — Sarebbe assurdo.

Fil. — Da quello che tu hai stabilito deriva però che tanto l'estensione percepita da te, quanto quella percepita da quel tale animaletto microscopico, al pari di tutte le altre percepite da animali ancor più piccoli, costituiscono la vera estensione del piede di questo stesso animaletto: il che è quanto dire che i tuoi principi ti trascinano all'assurdo.

Hyl. — Sembra, effettivamente, che ci sia in questo una certa difficoltà.

Fil. — E, inoltre, non hai riconosciuto tu stesso che nessuna delle proprietà realmente inerenti ad un oggetto può subire alcun mutamento senza che qualche mutamento si verifichi nella cosa stessa ?

Hyl. — È vero.

Fil. — Ma se noi ci avviciniamo o ci allontaniamo da un oggetto la sua estensione visibile varia essendo, ad una data distanza, dieci o cento volte maggiore che ad un'altra. Non ne deriva dunque, analogamente a quanto abbiamo detto prima, che essa non è realmente inerente all'oggetto ?

Hyl. — Confesso che non so più che cosa pensare.

Fil. — Lo saprai subito se avrai il coraggio di considerare queste qualità con la stessa libertà con cui hai considerato le altre. Non si è riconosciuto come un motivo sufficiente per dire che il caldo e il freddo non esistevano nell'acqua, il fatto che questa sembrava

nello stesso tempo calda ad una mano e fredda all'altra ?

Hyl. — Sì.

Fil. — E non è proprio lo stesso ragionamento quello che ci porta a concludere che l'estensione e la forma non esistono in un oggetto perchè esso può sembrare nello stesso tempo piccolo, liscio, rotondo ad un occhio e grande, scabro, angoloso all'altro ?

Hyl. — Precisamente. Ma questo fatto capita mai ?

Fil. — Puoi farne l'esperimento quando vuoi, purchè tu guardi da un lato ad occhio nudo e dall'altro attraverso il microscopio.

Hyl. — Per quanto non sappia più come difenderla, mi dispiace rinunciare all'estensione, perchè vedo quante strane conseguenze derivino da questa concessione.

Fil. — Strane, tu dici ? Ma dopo tutto quello che hai già concesso, spero che niente ti arresterà per la sua stranezza. E (1), d'altra parte, non ti sembra che sarebbe strano davvero se il ragionamento generale che vale per tutte le altre qualità sensibili, non valesse anche per l'estensione ? Una volta ammesso che un'idea, o qualche cosa di simile ad un'idea, non può esistere in una sostanza incosciente, ne deriva sicuramente che nè la forma, nè il modo di estensione che si possono o percepire o immaginare o di cui si può, insomma, avere una qualche idea (2) possono essere realmente inerenti alla materia;

(1) Quello che segue fino alla fine della battuta di Filonous, è stato aggiunto dal Berkeley soltanto nella terza edizione del 1734.

(2) Come già abbiamo visto il termine *idea* comprende, secondo il Berkeley, tanto la percezione quanto l'immagine (vedi *Introduzione*, pag. XIX, nota 1).

per non parlare della difficoltà particolare che c'è nel concepire una sostanza materiale anteriore all'estensione e da questa distinta, posta come substrato (1) dell'estensione stessa. Qualunque sia la qualità sensibile, sia essa forma o colore, sembra ugualmente impossibile che possa sussistere in una cosa che non la percepisce.

Hyl. — Per ora te la dò vinta su questo punto, riservandomi però il diritto di ritrattare la mia opinione nel caso in cui scoprissi, in seguito, qualche passo falso nel corso del mio ragionamento.

Fil. — È un diritto che nessuno ti può negare.

Ed ora che abbiamo sbrigato la forma e l'estensione, passiamo al *movimento*. Un movimento reale esistente in un corpo esterno può essere, nello stesso tempo, molto rapido e molto lento ?

Hyl. — Impossibile.

Fil. — E la rapidità di un movimento reale non è in proporzione diretta al tempo che esso impiega nel percorrere un dato spazio ? Così un corpo che percorra un miglio in un'ora si muove tre volte più rapidamente che non se percorresse un miglio in tre ore.

Hyl. — Ne convengo.

Fil. — E il tempo non si misura con la successione delle idee della nostra mente ? (2).

Hyl. — Sì.

(1) A questa nozione di un substrato esterno al quale le qualità sensibili sarebbero inerenti e che, unendole in maniera necessaria, farebbe sì che l'intero sistema sussista per sè, si riduce essenzialmente, infatti, come aveva messo in luce l'analisi lockiana, il nostro concetto della sostanza in generale e delle varie sostanze corporee in particolare.

(2) Concetto già espresso dal Locke per il quale l'idea della durata ci viene dalla riflessione che noi facciamo sulla succes-

Fil. — E non può darsi che nella tua mente le idee si succedano le une alle altre tre volte più presto di quanto non facciano nella mia o in quella di qualche altro spirito di un'altra specie?

Hyl. — È vero.

Fil. — Quindi può darsi che ad un certo individuo uno stesso corpo sembri compiere il proprio movimento in un certo spazio nella metà di tempo che sembra a te. E così può dirsi per ogni altra proporzione; vale a dire che, secondo i tuoi principî per cui i movimenti percepiti esistono entrambi realmente nell'oggetto, è possibile che uno stesso corpo si muova realmente nello stesso spazio molto rapido e, insieme, molto lento. Come può andar d'accordo questo sia col senso comune, sia con quello che tu hai ammesso or ora?

Hyl. — Su questo non ho niente da ridire.

Fil. — Ma lo stesso si può dire della *solidità* (1). O con questa parola tu non intendi nessuna qualità sensibile e allora essa è al di fuori della nostra ricerca; o tu intendi una qualità sensibile e questa non può essere che la durezza o la resistenza. Ma è chiaro che tanto l'una quanto l'altra sono relative ai nostri sensi: poichè, evidentemente, ciò che sembra duro ad un animale può

sione delle nostre idee che si determinano l'una dopo l'altra nel nostro spirito, sicchè l'unico mezzo che noi abbiamo per misurare la durata è la successione di queste stesse idee.

(1) L'idea della solidità o durezza fu già da Democrito affermata come reale nei corpi esterni, a differenza del calore, del sapore, del suono, ecc. Nel Rinascimento, però, nè Galileo, nè Descartes, nè lo Hobbes, compresero la solidità o impenetrabilità tra le qualità che il Locke chiamerà primarie; cosa che fece invece questo ultimo, del quale è caratteristico il concetto che l'idea della solidità sia costitutiva dell'idea di corpo: il che lo mette in contrasto con i puri meccanicisti e con la metafisica e fisica cartesiana.

sembrare morbido ad un altro le cui membra abbiano maggior forza e maggior vigore. È chiaro, quindi, che la resistenza che io sento non è nel corpo.

Hyl. — Convengo che la vera sensazione di resistenza, che è l'unica cosa percepita direttamente, non esiste nel corpo; ma la causa di questa sensazione, sì.

Fil. — Ma le cause delle nostre sensazioni non sono cose percepite direttamente e quindi non sono cose sensibili. Credevo che questo punto fosse già stabilito da un pezzo (1).

Hyl. — È vero; ma mi scuserai se ti sembro un po' imbarazzato: non so come abbandonare le mie vecchie teorie.

Fil. — Per uscir d'imbarazzo basta che tu consideri come, una volta riconosciuto che l'estensione non esiste fuori della mente, si debba necessariamente ammettere la stessa cosa anche per il movimento, la solidità, il peso: giacchè tutte queste qualità suppongono, evidentemente, l'estensione. È dunque superfluo esaminare in particolare ciascuna di esse. Negando l'estensione tu neghi a tutte queste un'esistenza reale (2).

[Hylas passa, perciò, a considerare di nuovo la possibilità che l'estensione abbia una esistenza obbiettiva; e, distinguendo l'estensione assoluta — astratta da tutte le particolari specie di forma e di grandezza còlte dai sensi — da quella sensibile, pensa che la prima possa effettivamente esistere indipendentemente dalla perce-

(1) Vedi retro, pag. 8, nota 1; e cfr. pag. 25, nota 1 e nota 2.

(2) Il Berkeley si pone qui dal punto di vista dei materialisti che identificano l'*esistenza reale* con l'esistenza indipendente ed assoluta.

zione che noi ne abbiamo, anche se la seconda si riduce unicamente ad una sensazione che, come tale, esiste soltanto in quanto è percepita. Ma, riferendosi a quella critica delle idee astratte che già era stata esaurientemente svolta dal Berkeley nella Introduzione dei *Principi*, Filonous dimostra come questa estensione assoluta, implicando una contraddizione nel suo stesso concetto, non possa avere alcuna realtà: in quanto niente è pensabile nel mondo esterno al di fuori del percepibile e noi non possiamo pensare una estensione al di fuori di queste varie modalità sensibili, anzi addirittura al di fuori dei dati di tutti gli altri sensi di cui essa costituisce come la forma esteriore, la maniera secondo cui questi si trovano costantemente associati.

Così Filonous porta il suo avversario a riconoscere come anche le qualità *primarie* siano, al pari delle *secondarie*, puramente soggettive e, proseguendo poi nella sua dimostrazione, stabilisce:

1) che, date le premesse immanentistiche, l'oggetto o termine della percezione si identifica con l'atto stesso del percepire ed ha quindi un'esistenza puramente mentale, sicchè le varie qualità sensibili con cui gli oggetti si presentano a noi hanno un'esistenza puramente interna alla mente che le percepisce;

2) che quel substrato materiale al quale queste qualità sensibili sono erroneamente supposte come inerenti, non può essere in nessun modo pensato da noi perchè di esso non abbiamo alcuna idea nè positiva nè negativa, sicchè le cose sensibili — ossia gli oggetti quali sono colti e percepiti da noi — si riducono esclusivamente ad un insieme di qualità;

3) che, quindi, queste stesse cose sensibili non esistono al di fuori della mente che le percepisce:

la distanza per cui questi oggetti ci appaiono come staccati da noi non basta, infatti, a provare la loro esistenza al di fuori della nostra mente, giacchè tale apparenza si verifica anche nei sogni: nel caso, cioè, di oggetti che non esistono certamente al di fuori del nostro spirito.

Resta ora da affrontare il materialismo filosofico, e, per poter demolire completamente la sostanza corporea, resta da dimostrare come al di là di questi oggetti immediati della nostra esperienza sensibile, non esista in realtà nessun oggetto esterno. Tale dimostrazione che formerà gran parte della trattazione del secondo Dialogo e che si fonda essenzialmente sul triplice fatto che questo oggetto:

1) non può essere direttamente colto dalla nostra coscienza;

2) non può essere inferito o dimostrato razionalmente;

3) non è nemmeno possibile, dato che il suo stesso concetto implica una contraddizione,

[viene qui iniziata da Filonous che, in questa ultima tappa del primo Dialogo, svolge e dimostra il primo di questi tre punti] (1).

Hyl. — Per dir la verità, Filonous, io credo che ci siano due specie di oggetti: gli uni percepiti direttamente che si chiamano anche *idee*; gli altri, le cose reali o gli oggetti esterni, percepiti per il tramite delle idee che ne sono le copie e le rappresentazioni. Ora, io convengo che le idee non esistono fuori della mente; ma

(1) Tolta parte di un paragrafo, un paragrafo breve, e parte di un terzo.

l'altra specie di oggetti, sì (1). Mi dispiace di non aver pensato prima a questa distinzione che avrebbe, probabilmente, tagliato corto a tutti i nostri discorsi.

Fil. — Questi oggetti esterni sono percepiti dai sensi o da qualche altra facoltà ?

Hyl. — Dai sensi.

Fil. — Ma come ! C'è dunque qualche cosa che è percepito dai sensi senza esser percepito direttamente ?

Hyl. — Sì, Filonous; in certi casi, sì. Così, per esempio, quando guardo un quadro o una statua rappresentante Giulio Cesare si potrebbe dire, in certo modo, che io percepisco coi sensi, per quanto non direttamente, lo stesso Giulio Cesare.

Fil. — Sembra, dunque, che secondo te le nostre idee, che son le sole cose che noi percepiamo direttamente, siano immagini delle cose esterne e che queste siano, anch'esse, percepite dai sensi in quanto hanno una certa affinità o somiglianza con le nostre idee.

Hyl. — È proprio quello che volevo dire.

Fil. — E allo stesso modo che Giulio Cesare, invisibile in sè, è ciononostante percepito dalla vista, così le cose reali che in se stesse non possono essere percepite, verrebbero percepite dai sensi.

Hyl. — Proprio così.

Fil. — Di' un po', Hylas, quando tu contempi un quadro di Giulio Cesare vedi con i tuoi occhi qualche cosa di più di certi colori e di certe forme con una certa simmetria o disposizione dell'insieme ?

Hyl. — No.

(1) Il Berkeley si riferisce qui alla distinzione già posta dal Locke tra le cose in quanto sono percepite da noi e le cose in quanto esistono fuori di noi, quali cause delle nostre sensazioni che ne sono in parte copie e in parte effetti.

Fil. — E uno che non avesse mai saputo niente di Giulio Cesare, non vedrebbe anch'egli le stesse cose?

Hyl. — Precisamente.

Fil. — Per conseguenza la vista e l'uso che egli ne fa è in lui tanto perfetto quanto lo è in te.

Hyl. — D'accordo.

Fil. — E come va allora che il tuo pensiero si rivolge all'imperatore romano e il suo no? Questo non può dipendere dalle sensazioni o dalle idee sensoriali che tu percepisci, giacchè tu stesso riconosci di non avere per questo rispetto alcun vantaggio sopra di lui. Sembrerebbe, dunque, che ciò dipendesse dalla ragione e dalla memoria; non è così?

Hyl. — Precisamente.

Fil. — Per conseguenza non si potrà dedurre da questo esempio che una cosa possa essere percepita dai sensi, senza essere percepita direttamente. Per quanto io riconosca che si possa, in un certo senso, dire che le cose sensibili possono venire percepite indirettamente per mezzo dei sensi: quando, cioè, in seguito ad un'associazione abituale, la percezione diretta delle idee di un senso *suggerisce* alla mente altre idee che possono anche appartenere ad un altro senso e che vanno generalmente unite a quelle. Per esempio, quando io sento una carrozza che passa per la strada, non percepisco, in realtà, altro che un rumore; ma per l'esperienza avuta in passato che un tal rumore va sempre unito ad una carrozza, dico di sentire una carrozza. Ciononostante è evidente che in realtà, e propriamente parlando, non si può *sentire* altro che un rumore; e che, quindi, la carrozza non è propriamente percepita dai sensi, bensì è suggerita dall'associazione e dall'esperienza. Così pure, quando si dice di vedere una sbarra di ferro rovente;

la solidità ed il calore del ferro non sono, in realtà, oggetto della vista, bensì vengono suggerite all'immaginazione dal colore e dalla forma che sono propriamente percepite da questo senso. Per farla breve, in realtà e a rigor di termini, vengono percepite da un senso soltanto quelle cose che sarebbero state percepite nel caso che quel medesimo senso ci fosse stato dato allora per la prima volta. In quanto all'altre è chiaro che esse sono suggerite alla mente soltanto dall'esperienza fondata su percezioni anteriori. Ma, per tornare al tuo paragone del quadro di Giulio Cesare, è evidente che, se ti attieni ad esso, tu sei costretto ad affermare che le cose reali o archetipi (1) delle nostre idee sono còlte non dai sensi, bensì da qualche facoltà interna dell'anima, come la ragione o la memoria. Io sarei perciò felice di sapere quali argomenti tu possa trarre dalla ragione in favore dell'esistenza di quelle che tu chiami *cose reali* o *oggetti materiali*. Se ti ricordi di averle vedute in passato come sono in se stesse; o se hai sentito dire, o se hai letto di qualcuno che le abbia viste.

Hyl. — Vedo che hai voglia di scherzare, Filonous. Ma ti avverto che in questo modo non riuscirai mai a convincermi.

Fil. — Quello che voglio è soltanto sapere da te in che modo si arriva a cogliere questi *esseri materiali*. Tutto quello che percepiamo noi lo percepiamo, infatti, o direttamente o indirettamente: con i sensi, oppure con la ragione e con la riflessione. Ma poichè hai escluso i

(1) La parola archetipi, di origine greca, era già stata usata da Locke non nel senso platonico per indicare le idee eterne ed universali, bensì per significare le cose stesse, gli individui corporei di cui le nostre idee sone le immagini più o meno fedeli.

sensi mostrami, per favore, qual motivo tu abbia per credere all'esistenza di questi oggetti esterni; o di quale mezzo tu possa presumibilmente servirti per provarla al mio come al tuo intelletto.

Hyl. — Per dir la verità, Filonous, ora che considero questo punto, mi accorgo di non poter addurre nessuna buona ragione di questo fatto. Ma, ciononostante, sembra abbastanza evidente come sia per lo meno possibile che le cose esterne esistano realmente. E finchè supporre la loro esistenza non sarà un assurdo, io son deciso a credere come ho creduto finora, a meno che tu non mi porti delle buone ragioni per credere il contrario (1).

Fil. — Come! Siamo già arrivati a questo: che tu credi soltanto alla esistenza degli oggetti materiali e che la tua fede è fondata unicamente sulla possibilità che ciò sia vero? E così, tu vorresti che io ti portassi delle ragioni contro questa credenza? Per quanto mi sembra che sarebbe molto più ragionevole che la prova dovesse toccare a chi sostiene un'affermazione. Tanto più che sovente, durante questo discorso, tu hai visto quante buone ragioni ci siano per abbandonare questo punto che sei ora deciso a sostenere senza ragione. Ma passiamo pure sopra a tutto ciò. Se ho ben capito, tu riconosci che le nostre idee non esistono fuori della mente; ma sostieni che esse sono copie, immagini o rap-

(1) Solo in seguito, nel *Dialogo II* (pag. 62), il Berkeley dimostrerà come la contraddizione implicita nella nozione di sostanza corporea, la quale non può essere pensata che come un insieme di qualità sensibili, portasse ad affermare l'impossibilità di questa stessa sostanza. Per ora egli affronta soltanto il primo dei tre argomenti da lui portati contro l'esistenza della sostanza corporea, dimostrando come questa esistenza non possa essere direttamente colta dalla nostra coscienza.

presentazioni di certi originali che esistono al di fuori di lei.

Hyl. — Hai capito benissimo.

Fil. — Queste idee sono, dunque, simili alle cose esterne ?

Hyl. — Naturalmente.

Fil. — Queste cose hanno una natura stabile e fissa, indipendentemente dalle nostre percezioni, oppure cambiano continuamente in seguito ai movimenti che si producono nei nostri corpi a seconda che interrompiamo o alteriamo l'esercizio delle nostre facoltà o dei nostri organi di senso ?

Hyl. — È chiaro che le cose reali hanno una natura stabile e fissa, la quale rimane sempre la stessa, nonostante i cambiamenti che si verificano nei nostri sensi o nella posizione e nei movimenti dei nostri corpi; cambiamenti che possono, è vero, influire sulle idee della nostra mente, ma che sarebbe assurdo pensare avessero lo stesso effetto sulle cose che esistono al di fuori di essa.

Fil. — Come è possibile, allora, che delle cose tanto transitorie e variabili come sono le nostre idee, siano copie o immagini di cose tanto stabili e fisse ? O, in altri termini, poichè tutte le qualità sensibili come la grandezza, la forma, il colore, ecc. ossia tutte le nostre idee, cambiano continuamente in seguito ai vari cambiamenti che si verificano nella distanza, nei mezzi, o negli strumenti della sensazione, come può un oggetto materiale stabile e fisso essere esattamente rappresentato o riprodotto da tutte queste cose diverse, ciascuna delle quali è tanto differente e dissimile dalle altre ? Chè se tu dici che soltanto alcune delle nostre idee sono simili a questi originali, come potremo noi distinguere le copie vere da tutte quelle false ?

Hyl. — Confesso, Filonous, di perdere terreno. Non so più che cosa dire.

Fil. — E non è tutto. Questi oggetti materiali sono in se stessi percepibili o impercipienti?

Hyl. — Propriamente parlando soltanto le idee possono essere percepite direttamente (1). Perciò tutte le cose materiali non sono, in se stesse, delle cose sensibili e possono essere percepite soltanto per mezzo delle nostre idee.

Fil. — Dunque le idee sono sensibili e i loro archetipi o originali no?

Hyl. — Precisamente.

Fil. — Ma come può ciò che è sensibile essere *simile* a ciò che non lo è? Come può una cosa reale, in se stessa *invisibile*, essere simile ad un *colore*, o una cosa reale non *udibile* essere simile ad un *suono*? Come può, insomma, una cosa essere simile ad una sensazione o ad una idea, a meno di non essere essa stessa sensazione o idea? (2).

Hyl. — Confesso che non lo so.

Fil. — Può esserci qualche dubbio in proposito? Non conosci tu perfettamente le tue idee?

Hyl. — Perfettamente; giacchè quello che non percepisco o non conosco non può far parte delle mie idee.

Fil. — E allora considerale ed esaminale attentamente e dimmi, poi, se ci può essere qualche cosa in esse, o se tu puoi concepire qualche cosa di simile ad esse, che possa esistere al di fuori della mente.

(1) Questo in base alle premesse immanentistiche comuni, come abbiamo visto, a tutta la filosofia postcartesiana e ammesse senza discussione dallo stesso Berkeley (*Introduz.*, pag. XII).

(2) Vedi *Introduz.*, pag. XXII, nota 2.

Hyl. — Dopo aver cercato ben bene, mi accorgo di non potere in nessuna maniera concepire o comprendere come una cosa che non sia un'idea possa essere simile ad un'idea. Ed è fin troppo evidente che *nessuna idea può esistere al di fuori della mente.*

Fil. — Tu sei dunque costretto, in base ai tuoi principj, a negare la *realtà* delle cose sensibili: poichè fai consistere questa realtà in un'esistenza assoluta, esteriore alla mente. Il che è quanto dire che sei uno scettico di prima riga. Così io ho raggiunto il mio scopo che era quello di mostrarti come i tuoi principj conducessero fatalmente allo scetticismo.

Hyl. — Per ora io sono, se non del tutto convinto, per lo meno ridotto al silenzio.

Fil. — Sarei felice di sapere che altro ti ci vuole per essere completamente convinto. Non hai avuto la libertà di spiegarti in tutte le maniere? Il minimo sbaglio non è stato messo in luce e sviscerato a fondo? Non ti è stato concesso di ritrattarti o di rinforzare tutto quello che avevi detto, a seconda che più serviva al tuo scopo? Tutto quello che hai potuto dire non è stato, forse, ascoltato ed esaminato con tutta l'imparzialità possibile ed immaginabile? In una parola non hai riconosciuto tu stesso di essere rimasto convinto, punto per punto? Ed anche ora, se puoi scoprire qualche errore nelle tue precedenti concessioni, o pensi che ti rimanga ancora qualche scappatoia, qualche nuova distinzione da porre, qualche scusa o osservazione da fare, perchè non la metti fuori?

Hyl. — Abbi pazienza, Filonous; per ora sono così sbalordito di vedermi messo nel sacco e, per così dire, imprigionato nei labirinti in cui tu mi hai aggirato, che non puoi pretendere io trovi, lì per lì, la strada per

uscirne. Bisogna che tu mi dia del tempo per guardarmi attorno e per raccapezzarmi.

Fil. — Ascolta. Non è la campana del collegio ?

Hyl. — Sì, suona per la preghiera.

Fil. — Rientriamo, dunque, se non ti dispiace e ritroviamoci ancora qui domani mattina. Nel frattempo tu potrai ripensare alla conversazione di stamani e vedere se ti riesca di trovare in essa qualche cosa che non va, o di inventare qualche nuovo mezzo per trarti d'impaccio.

Hyl. — Va bene.

DIALOGO SECONDO

[Il secondo Dialogo è, in realtà, un seguito del primo, non perchè venga ripresa in esso la discussione del giorno innanzi; ma perchè la concezione filosofica della sostanza materiale viene esaminata sotto nuovi punti di vista e condannata con ugual rigore attraverso la dimostrazione che di essa non possiamo, in nessun caso, formarci un'idea distinta. A questo argomento dell'inconoscibilità delle sostanze corporee si aggiungono, poi, in questo secondo Dialogo, gli altri due argomenti della indimostrabilità e della impossibilità della loro esistenza, in modo da abbattere completamente anche la concezione filosofica della materia e mostrare come le cose esterne consistano unicamente in un insieme di idee o sensazioni che esistono soltanto nella nostra mente, pur essendo indipendenti dalla nostra volontà.

Filonous dimostra, prima di tutto, che questi oggetti esterni non possono costituire le cause delle nostre idee, come diceva il Locke, il quale pensava che le impressioni prodotte da tali oggetti sui nostri organi di senso, propagandosi, attraverso i nervi, al cervello o sede dell'anima, determinino in esso certe tracce o impressioni che sarebbero le cause delle nostre idee. Il cervello, infatti, è esso stesso una cosa sensibile e quindi un'idea, sicchè

spiegare le idee con certi movimenti o impressioni del cervello equivarrebbe a spiegare le idee con le idee impresse in un'altra idea.

Ribadita, così, la conclusione che le cose sensibili non hanno alcuna esistenza assoluta al di fuori dello spirito, Filonous lancia contro i filosofi materialisti l'accusa di compromettere con la loro dottrina la realtà del mondo quale noi lo vediamo e lo ammiriamo e quale egli lo descrive qui con un lungo squarcio lirico pieno di vivacità e di freschezza. Ma Hylas risponde che non sta proprio a lui, che era stato d'accordo sulle premesse, negare la conclusione che da esse deriva] (1).

Fil. — Ma io non sono mai stato d'accordo con te in quelle teorie che portano allo scetticismo. Tu dici, infatti, che la *realtà* delle cose sensibili consiste in un'*esistenza assoluta al di fuori delle menti dei varî spiriti* (2) distinta, cioè, dal loro esser percepite. E, per mantenerti fedele a questa concezione della realtà, sei costretto a negare alle cose sensibili ogni esistenza reale; il che significa, secondo la tua stessa definizione, che ti professi scettico. Io, invece, non ho mai detto nè pensato che la realtà delle cose sensibili dovesse essere definita a quella maniera. Per me è evidente, per le ragioni che

(1) Tolti due brevi paragrafi e parte di un terzo.

(2) Già abbiamo visto (*Introduz.*, pag. xxxv, nota 1) come lo scetticismo derivasse essenzialmente per il Berkeley dal presupposto materialistico che fa consistere la realtà di una cosa in un'esistenza assoluta e indipendente dalla percezione che noi ne abbiamo e come, di conseguenza, egli riponesse nella tesi immaterialistica l'unico mezzo per superare questo scetticismo che era per lui il male principale della sua epoca. Quanto alla differenza tra *mente* e *spirito*, cui il Berkeley accenna qui, vedi indietro, alla nota 1 della pag. 10.

hai riconosciuto tu stesso, che le cose sensibili non possono esistere altro che in una mente o in uno spirito. E poichè esse non dipendono dal mio pensiero ed hanno un'esistenza distinta dall'essere percepite da me (1), io ne concludo non che esse non hanno alcuna esistenza reale, bensì che *deve necessariamente esservi un'altra Mente in cui esse esistono*. Perciò, come è certo che esiste realmente il mondo sensibile, altrettanto certo si è che esiste uno Spirito infinito e onnipresente che lo contiene e lo sostiene.

Hyl. — Ma questo non è altro che quello che sostengono tutti i cristiani, anzi tutti coloro che credono nell'esistenza di un Dio che conosce e comprende tutte le cose.

Fil. — È vero; ma qui sta la differenza: che mentre gli uomini credono, generalmente, che tutte le cose siano conosciute o percepite da Dio perchè credono nell'esistenza di Dio, io al contrario deduco, in modo immediato e necessario, l'esistenza di Dio dal fatto che tutte le cose sensibili sono necessariamente percepite da Lui (2).

Hyl. — Ma dal momento che tutti crediamo la stessa cosa, che importa il modo con cui siamo giunti a crederla ?

(1) Le cose sensibili non hanno, per il Berkeley, alcuna esistenza assoluta fuori della mente. Ma questo non significa che esse non abbiano un'esistenza indipendente dalla nostra volontà — e in questo senso esteriore alla nostra mente individuale — e siano, in tanto, reali.

(2) Distinguendo la sua teoria da quella comune del Cristianesimo, il Berkeley ne mette in luce il valore e l'originalità come prova gnoseologica dell'esistenza di Dio, in quanto l'esistenza stessa delle cose sensibili presuppone una mente eterna ed infinita in cui esistere.

Fil. — Ma no, che noi non crediamo la stessa cosa. Perchè i filosofi (1), per quanto riconoscano che tutti gli esseri corporei sono percepiti da Dio, tuttavia attribuiscono loro un'esistenza assoluta e distinta dal fatto di esser percepiti da una mente qualsiasi; cosa che non faccio io. E, inoltre, che non c'è davvero nessuna differenza tra il dire: *c'è un Dio e perciò Egli percepisce tutte le cose*; e il dire: *le cose sensibili esistono realmente; e se esistono realmente sono necessariamente percepite da una Mente infinita; dunque c'è una Mente infinita, ossia un Dio*? Questo ti dà una dimostrazione diretta ed immediata, in base ad un principio oltremodo evidente, dell'esistenza di Dio. Teologi e filosofi hanno dimostrato in modo indiscutibile, in base alla bellezza ed utilità delle varie parti del creato, che questo universo era opera di Dio; ma che dalla pura e semplice *esistenza del mondo sensibile* si potesse necessariamente dedurre, senza bisogno di fare appello nè all'astronomia, nè alla filosofia naturale (2), a nessuna contemplazione dell'ordine, della disposizione e della coordinazione delle cose, che da questa sola esistenza, dicevo, si potesse necessariamente dedurre la esistenza di una Mente infinita, questo è privilegio soltanto di coloro che hanno fatto questa riflessione semplicissima: che il mondo sensibile è quello che noi percepiamo con i varî sensi; e che niente è percepito dai sensi oltre le idee; e che un'idea, o l'archetipo di un'idea, non può esistere altro che in una mente.

(1) Il Berkeley si riferisce qui, evidentemente, soprattutto al Malebranche, il quale, pur ammettendo che le cose intelligibili esistono soltanto nella mente di Dio, attribuiva tuttavia alle cose materiali un'esistenza indipendente dalla percezione che ne abbiamo.

(2) Gli inglesi dell'epoca raggruppavano sotto questa denominazione le varie scienze fisiche e naturali.

Tu puoi ora, senza bisogno di laboriose ricerche nel campo delle scienze, o di sottigliezze logiche, o di tediose lungagnate di discorsi, controbattere e frustrare i più strenui difensori dell'ateismo. Tutti quei loro meschini argomenti, siano essi l'eterno succedersi di cause e di effetti non pensanti (1), o il fortuito concorso degli atomi (2); tutte quelle stravaganti fantasticherie di un Vanini (3),

(1) È questa la concezione meccanicistica della natura che fu già caratteristica di tutti i filosofi greci prima di Democrito; ma il Berkeley si riferisce, forse, qui alla concezione comunemente invalsa fra i filosofi dal Descartes in poi e, in particolare, alla dottrina materialistica dello Hobbes che ammetteva soltanto le cause materiali o meccaniche, escludendo nell'universo ogni finalità.

(2) Fondatore della scuola atomistica, nell'antichità, fu Leucippo; ma la grande costruzione del sistema risale a Democrito, secondo il quale l'essere sarebbe formato da un numero infinito di corpi indivisibili che si muovono nel vuoto, si compongono dando origine al nascere delle cose e si separano dando origine al loro morire. Secondo Democrito, però, l'incontro degli atomi non è fortuito come volgarmente si crede e la loro riunione avviene non per caso, ma per necessità di natura ed è determinata dalla legge di gravità. Questo errore, che fu seguito anche dall'Alighieri (*Democrito che 'l mondo a caso pone*), fu messo in voga da Cicerone, il quale disse che secondo gli atomisti il cielo e la terra si producevano *concursu quodam fortuito*.

Il caso fu, invece, ammesso da Epicuro (341 a. C.), il quale attinse la sua dottrina fisica da Democrito con l'aggiunta, però, nella caduta degli atomi, di una piccolissima deviazione che spiega il loro incontro e che è dovuta ad una specie di arbitrio individuale degli atomi stessi. Così egli esclude ogni idea di piani prestabiliti, di finalità razionali e quindi l'idea religiosa di un ordinatore, ammettendo solo le cause naturali o meccaniche ed escludendo l'intervento di Dio nella spiegazione dei fenomeni naturali.

(3) Giulio Cesare Vanini (1585-1649), filosofo italiano del Rinascimento, posteriore al Bruno e al Campanella, rinomato più che per il valore del suo pensiero speculativo, per l'atroce morte cui fu condannato dal Parlamento di Tolosa sotto

di uno Hobbes (1), e di uno Spinoza (2); insomma tutto quanto il sistema dell'ateismo, non viene forse distrutto in pieno da questa semplice riflessione sulla contraddizione che è implicita nella sola supposizione che tutto il mondo visibile, o una parte di esso, sia pure la più caotica e la più informe, esista al di fuori di una mente? Basta soltanto che uno di questi fautori dell'empietà guardi dentro di sè e provi se può concepire nemmeno una rupe, un deserto, un caos, od una confusa mescolanza di atomi; insomma, una qualsiasi cosa in generale, sensibile o immaginabile che sia, la quale possa esistere indipendentemente da una mente, e non ha bisogno di andar molto lontano per convincersi della propria follia. Che cosa ci può essere di più bello del porre una discussione in questi termini e lasciar che uno veda da se stesso se può concepire, nemmeno nel pensiero, ciò che afferma vero nel fatto e dare un'esistenza reale a ciò che è puramente concettuale?

Hyl. — Non si può negare che non ci sia in quel che tu sostieni qualche cosa di straordinariamente utile alla religione. Ma non ti sembra che questo sia molto simile

l'accusa di ateismo. Nell'ultima sua opera traspare un certo scetticismo che è piuttosto imitato da quello dei filosofi francesi dell'epoca, che non originale del suo pensiero.

(1) Tomaso Hobbes (1588-1679), spiegò tutti i fenomeni naturali con cause meccaniche e col movimento della materia.

(2) Benedetto Spinoza (1632-1677), identificò Dio con la natura, pensata come un'attività infinita ed eterna costituita nella sua essenza da infiniti modi dei quali due solamente (estensione e pensiero) sono conosciuti da noi; e ridusse, quindi, Dio alla stessa concatenazione causale di tutte le cose, alla legge dell'universo, pur ammettendo che Egli sia libero in quanto agisce secondo le sole leggi della propria natura, senza essere costretto da alcuno.

a quella teoria sostenuta da certi illustri moderni della *visione delle cose in Dio*? (1).

Fil. — Sarei molto lieto di conoscere la teoria di questi filosofi. Spiegamela un po' per favore.

Hyl. — Essi pensano che l'anima, essendo immateriale, non possa collegarsi con le cose materiali in modo da percepirle in se stessa; ma che le percepisca attraverso la sua unione con la sostanza divina la quale, in quanto è spirituale e perciò puramente intelligibile, può costituire l'oggetto immediato del pensiero di uno spirito. Inoltre, l'essenza divina contiene in se stessa gli ideali corrispondenti ai vari esseri creati che, appunto per questa ragione, sono atti a manifestarli o rappresentarli alla mente.

Fil. — Io non riesco a capire come le nostre idee, che sono delle cose assolutamente inerti e passive (2), possano costituire l'essenza, o una parte (o qualche

(1) È questa la dottrina del Malebranche, padre dell'*Ora-taire*, vissuto dal 1638 al 1715, alla cui teoria della visione delle idee in Dio abbiamo già accennato nell'*Introduz.* (pagg. xiv-xvi). Il Berkeley doveva essere certamente sedotto da una dottrina che faceva così poco posto alla sostanza materiale e non le lasciava che la funzione di *occasione*: ma il misticismo del Malebranche, non poteva non ripugnare allo spirito chiaro del nostro Autore, il quale doveva sentirsi meno a suo agio con la teoria della visione in Dio che non con quella sensualistica del Locke per quanto anch'egli cada, poi, inconsciamente in un simile misticismo (*Introduz.*, pag. xxvi).

(2) La passività delle idee era stata uno dei dogmi fondamentali del Locke, secondo il quale la mente si troverebbe di fronte alle idee semplici in uno stato di passività e di recettività che costituirebbe la prova più evidente della loro realtà obbiettiva. Senonchè, come ben osserva il Campbell Fraser, il Malebranche usa il termine *idea* in un significato diverso da quello del Locke, affine a quello platonico, contrapponendolo proprio a quei fenomeni sensibili che per il Berkeley sono, invece, le idee.

cosa come una parte) dell'essenza o della sostanza di Dio che è un Essere non inerte, ma indivisibile, assoluto, attivo. Molte altre difficoltà e obiezioni si presentano, poi, a prima vista contro questa ipotesi; ma io mi contenterò soltanto di dire che essa va soggetta a tutte le assurdità cui vanno soggette le ipotesi comuni (1), in quanto attribuisce al mondo creato un'esistenza al di fuori della mente di ogni spirito. E in più essa ha in se stessa questa difficoltà particolare: che riduce il mondo materiale ad un sovrappiù assolutamente inutile. E se si considera come un buon argomento contro certe ipotesi scientifiche il fatto che, secondo queste, la natura o la sapienza divina abbiano creato qualche cosa di inutile o che abbiano fatto, con noiosi rigiri, quello che potrebbe esser compiuto in modo assai più facile e breve, che mai si deve pensare di questa ipotesi la quale suppone che il mondo intero sia fatto invano? (2).

Hyl. — Ma tu, scusa, che altro dici? Non sei anche tu d'opinione che noi vediamo tutte le cose in Dio? Se non sbaglio, quello che tu sostieni si avvicina molto a questa dottrina.

Fil. — Pochi uomini riflettono e pure tutti hanno la loro opinione: per questo le opinioni degli uomini sono così superficiali e confuse. Non c'è, perciò, niente di strano che delle concezioni le quali non hanno in se stesse niente di comune, possano essere, ciononostante,

(1) L'opinione volgare ed il realismo ingenuo che attribuisce alle cose sensibili un'esistenza indipendente ed assoluta e che è già stato criticato dal Berkeley nel corso del primo Dialogo.

(2) Il Berkeley coglie qui chiaramente l'incongruenza della dottrina del Malebranche, ritorcendo contro di lui gli argomenti da questo portati contro certe scienze.

confuse le une con le altre da chi non le considera attentamente. Non mi sorprende, quindi, che qualcuno pensi (1) che io incorra nel misticismo di un Malebranche, benchè ne sia, in realtà, tanto lontano. Egli costruisce sulle idee più astratte e generali, ed io le rinnego nel modo più assoluto (2); egli afferma l'esistenza indipendente di un mondo esterno, ed io la nego; egli sostiene che i sensi ci ingannano e non ci fanno conoscere la vera natura e la vera forma e figura degli esseri estesi, ed io affermo addirittura il contrario. Cosicchè non vi sono, in complesso, principî più fundamentalmente opposti dei suoi e dei miei. Io sono, bensì, pienamente d'accordo con quello che dice la Sacra Scrittura: « Che in Dio viviamo e ci muoviamo e abbiamo l'essere nostro »; ma sono ben lontano dal credere che vediamo le cose nella essenza divina, nel modo spiegato più sopra. Ecco, in breve, quello che voglio dire io: è evidente che io non percepisco altro che le mie idee (3) e che un'idea non può esistere altro che nella mente; nè meno evidente si è che queste idee o cose percepite da me — o loro stesse o i loro archetipi — hanno un'esistenza indipendente dalla mia mente particolare, poichè io so di non

(1) Questo passo contenente l'animata differenziazione fatta dal Berkeley tra le sue dottrine e quelle del Malebranche, fu aggiunto soltanto nella III edizione, del 1734, probabilmente in seguito all'opinione manifestata da Samuele Clarke al quale il Berkeley aveva mandato una copia dei *Principi* e che, come egli seppe da una lettera di Lord Percival del 1716, pur ammirandone lo stile, pensava che le sue dottrine fossero false e le metteva senz'altro insieme a quelle del Malebranche: opinione alla quale il Berkeley fu sensibilissimo.

(2) Caratteristica fondamentale dell'idealismo berkleiano fu, come abbiamo visto, quella di fondarsi essenzialmente sull'empirismo. (V. *Introduz.*, pag. XIX).

(3) È questa la solita premessa immanentistica.

esserne l'autore, non essendo in poter mio di stabilire, a mio piacere, quali particolari idee debbano impressionarmi quando apro gli occhi o tendo gli orecchi: dunque esse devono esistere in un'altra mente, il cui volere si è che mi siano manifestate. Le cose, dico, in quanto direttamente percepite, sono idee o sensazioni, che dir si voglia. Ma come può un'idea od una sensazione esistere od essere prodotta da qualche cosa che non sia una mente o uno spirito? Questo è davvero inconcepibile; e affermare una cosa inconcepibile è parlar senza senso: non è vero?

Hyl. — Senza dubbio.

Fil. — Io posso, invece, concepire benissimo come queste idee possano esistere in uno spirito o essere prodotte da uno spirito, poichè ciò non è altro che quello che esperimento tutti i giorni in me stesso in quanto percepisco un numero infinito di idee e in quanto posso, con un atto della mia volontà, formarne una gran quantità e farle sorgere nella mia immaginazione: sebbene si debba riconoscere che queste creazioni della fantasia non sono affatto così distinte, così forti, vivaci e costanti come quelle percepite dai sensi, le quali ultime sono chiamate *cose reali* (1). E da tutto questo io concludo che *esiste una Mente superiore, la quale mi colpisce ad ogni istante con tutte quelle impressioni sensibili che io percepisco*. E dalla loro varietà, dal loro ordine, dal loro modo io concludo che il loro Autore è saggio, potente,

(1) La differenza tra le idee percepite dai sensi e quelle create dall'immaginazione — in quanto queste ultime sono prodotte dal nostro spirito individuale, mentre le prime sono originate dallo spirito divino superiore al nostro — sarà esaurientemente spiegata dal Berkeley nel *Dialogo III*, pagg. 82-83 e 101.

inconcepibilmente buono. Bada bene; io non dico di vedere le cose attraverso la percezione di ciò che le rappresenta nella sostanza intelligibile di Dio. Questo io non riesco nemmeno a comprenderlo. Ma dico che le cose che io percepisco sono conosciute dall'intelletto e prodotte dalla volontà di uno spirito infinito. E tutto questo non è oltremodo chiaro ed evidente? C'è in tutto ciò qualche cosa di più di quanto la minima considerazione delle nostre menti e di quello che accade in esse, non soltanto ci mette in grado di concepire, ma addirittura ci costringe a riconoscere?

Hyl. — Credo di capirti chiaramente; e confesso che la prova da te portata dell'esistenza di una divinità, mi sembra non meno evidente che meravigliosa. Ma pur ammettendo che Dio sia la causa suprema ed universale di tutte le cose, non potrebbe esserci, tuttavia, una Terza Natura oltre gli spiriti e le idee? Non si può ammettere una causa secondaria e limitata delle nostre idee? In una parola non può proprio darsi che la materia esista?

Fil. — Quante volte devo ripetere la stessa cosa? Tu riconosci che le cose percepite direttamente dai sensi non esistono fuori della mente; ma tutto quello che è percepito dai sensi è percepito direttamente; perciò nessuna cosa sensibile esiste fuori della mente. Questa materia su cui tu ritorni di continuo, è dunque, suppongo, qualche cosa non di sensibile, ma di intelligibile; qualche cosa che può essere scoperta non dai sensi, ma dalla ragione.

Hyl. — È vero.

Fil. — E dimmi, allora, per favore su quali ragionamenti si fonda la tua fede nella materia e che cosa è questa materia nel significato che le attribuisce ora.

Hyl. — Io mi accorgo di essere impressionato da varie idee e nello stesso tempo so di non esserne la causa (1); nè esse son causa di se stesse, o le une delle altre e nemmeno son capaci di sussistere per sè, essendo assolutamente inerti, transitorie e dipendenti. Esse hanno, perciò, una *causa* distinta da me e da loro, della quale io non pretendo di conoscere altro che questo: che è *causa delle mie idee*. E questa cosa, qualunque essa sia, io la chiamo Materia.

Fil. — Di' un po', Hylas; un individuo può forse prendersi la libertà di cambiare il significato corrente ed appropriato che viene attribuito, in una certa lingua, ad un certo nome? Per esempio, supponi che un viaggiatore ti racconti che, in un dato paese, gli uomini passano incolumi attraverso il fuoco; e che, dopo che egli si è spiegato, tu ti accorga che, con la parola *fuoco*, egli intendeva ciò che gli altri chiamano *acqua*; o che egli affermi che ci sono degli alberi che camminano su due gambe, volendo indicare degli uomini con la parola *alberi*. Ti sembrerebbe ragionevole?

Hyl. — No, mi sembrerebbe assurdo. L'uso corrente è la norma della proprietà del linguaggio. E per ogni uomo l'ostentar di parlare impropriamente perverte l'uso della parola e non può servire ad altro che a protrarre e moltiplicare le dispute, senza che ci sia, in fondo, alcuna divergenza di opinione.

(1) L'involontarietà e inevitabilità delle idee che noi ci formiamo dei corpi esterni fu già portata dal Descartes a prova della esistenza, al di fuori di noi, di questi stessi corpi e costituisce in realtà l'unico valido argomento a cui si riducono i ragionamenti dei materialisti, per quanto già il Malebranche avesse dimostrato come essa non sia una prova valida, finchè si mantengono le premesse immanentistiche. (Vedi *Introduzione*, pagg. xxx-xxxi).

Fil. — E nel significato comune e corrente della parola, il termine *Materia* non significa forse una sostanza estesa, solida, mobile, non pensante e inattiva?

Hyl. — Sì.

Fil. — E non si è dimostrato fino all'evidenza che una tale sostanza non può avere nessuna possibilità di esistenza? (1). Ed anche ammettendo che essa esista, come potrebbe ciò che è *inattivo* essere *causa* e ciò che non pensa esser causa di pensiero? Tu puoi, è vero, se lo vuoi, attribuire alla parola *materia* un significato contrario a quello comunemente ammesso; e puoi dirmi che con essa tu intendi un essere inesteso, pensante, attivo che è causa delle nostre idee. Ma che altro è questo se non un giuocar con le parole e un cader proprio in quell'errore che tu hai in questo stesso momento condannato con tanta ragione? Io non trovo assolutamente niente da ridire sul tuo ragionamento, finchè tu deduci dai *fenomeni* l'esistenza di *una* causa; ma nego che *la* causa cui si può giungere con la ragione possa essere, con proprietà di linguaggio, chiamata *materia*.

Hyl. — Qualche cosa di vero c'è realmente in quel che tu dici. Ma io temo che tu non comprenda bene il mio concetto. Non vorrei che si pensasse nemmeno per sogno che io nego che Dio o uno Spirito Infinito, sia la causa suprema di tutte le cose. Tutto quello che io sostengo si è che, subordinatamente all'Agente Supremo, c'è una causa di natura limitata ed inferiore, la quale *concorre* alla produzione delle nostre idee, non con un

(1) Vedi retro, *Dialogo I*, pagg. 10-35. In quanto, cioè, essa implica una contraddizione nel suo stesso concetto, giacchè non può essere pensata che come un insieme di qualità sensibili, e queste qualità sensibili non sono che nostre sensazioni o modificazioni spirituali. (Vedi *Introduz.*, pagg. XXI-XXII).

atto di volontà o di attività spirituale, ma con quella specie di azione che è propria della materia, cioè il *movimento* (1).

Fil. — Mi accorgo che tu ricadi ad ogni istante nella tua vecchia e vieta opinione di una sostanza mobile, e per conseguenza estesa, che esiste al di fuori della mente.

Ma come! Ti sei già dimenticato che eri convinto, o vuoi farmi ripetere tutto quello che è già stato detto su questo punto? Non è davvero bello, da parte tua, continuare a supporre l'esistenza di ciò che tanto spesso hai riconosciuto inesistente. Ma, per non tornare ancora su ciò che è stato così ampiamente discusso, dimmi se tutte le tue idee non sono assolutamente passive ed inerti, senza includere in sè niente di attivo (2).

Hyl. — Sì.

Fil. — E le qualità sensibili sono qualche cosa di diverso dalle idee?

Hyl. — Quante mai volte ho riconosciuto di no?

Fil. — Ed il movimento non è una qualità sensibile?

Hyl. — Sì.

Fil. — Dunque il movimento non è niente di attivo.

Hyl. — Ne convengo. E infatti è ben chiaro che, quando muovo un dito, il dito rimane passivo; ma la volontà che produce il movimento, quella, sì, che è attiva.

Fil. — Ora vorrei sapere: in primo luogo, se, ammesso che il movimento non è attivo, tu possa concepire qualche cosa di attivo all'infuori dell'atto volitivo; e, in secondo

(1) Vedi retro, *Dialogo I*, pagg. 23-24.

(2) Cfr. *Principi*, Sez. 25-26; e vedi retro *Dialogo II*, pag. 50, nota 2.

luogo, se dire una cosa e non pensare niente, non è lo stesso che parlar senza senso. E vorrei sapere, infine, se, avuto riguardo alle premesse, non ti accorgi che supporre una causa efficiente o attiva delle nostre idee, diversa dallo spirito, non sia estremamente assurdo e irragionevole.

[Hylas si arrende, riconoscendo che la materia non può essere *causa* delle nostre idee; ma pensa che essa sussista tuttavia come *strumento* di cui l'Agente Supremo si servirebbe per determinare le varie idee nella nostra mente; o, se non come strumento, come *occasione* alla cui presenza, stabile e fissa, Dio susciterebbe in modo ordinato e costante le idee nel nostro spirito.

Ma Filonous dimostra come la materia intesa in questi due sensi, sia non soltanto inconcepibile in modo chiaro e distinto ma anche incompatibile con la perfezione infinita e con l'onnipotenza di Dio, giungendo così a dimostrare, da un lato, come Dio sia causa diretta delle nostre idee e, dall'altro, come della sostanza materiale non sia possibile formarsi alcuna nozione chiara e distinta: e, riepilogando tutto il ragionamento fatto finora, egli conclude che affermare la materia significa o affermare un assurdo, o non affermare niente] (1).

Fil. — Dimmi, ti prego, se le cose non stanno così. In un primo tempo, fondandoti sulla credenza in una sostanza materiale, tu affermavi che gli oggetti, quali sono direttamente percepiti, esistono fuori della mente; poi che sono archetipi; poi cause; in seguito strumenti; poi occasioni; infine un *qualche cosa* di generale che, all'indagine, si rivela *niente*. Così la materia arriva ad

(1) Tolta parte di un paragrafo.

essere niente. Non ti pare, Hylas, che questo sia precisamente, in breve, tutto il procedimento del tuo discorso ?

Hyl. — Sia comé esser vuole, io insisto ancora su questo punto: che l'incapacità che *noi* abbiamo di concepire una data cosa, non è una buona ragione per dire che questa cosa non esiste (1).

Fil. — Che da una causa, da un effetto, da un'azione, da un indizio qualsiasi si possa ragionevolmente dedurre l'esistenza di una cosa non direttamente percepita e che sia assurdo argomentare contro l'esistenza di una cosa soltanto perchè non ne abbiamo alcuna nozione diretta e positiva, tutto questo è vero. Ma quando non c'è niente di tutto ciò; quando nè la ragione, nè la rivelazione ci inducono a credere nell'esistenza di una data cosa; quando non abbiamo di essa neppure una nozione relativa; quando essa sta assolutamente al di fuori tanto del percepire quanto dell'essere percepita, tanto dello spirito quanto dell'idea; quando, infine, si tratta del concetto più vago e inadeguato che immaginar si possa, allora io non mi pronuncio contro la realtà di

(1) È questo il ragionamento già fatto dal Locke, il quale però incorse, in grazia sua, in una serie di contraddizioni (vedi *Introduzione*, pag. xvii). Ma esso non poteva essere diretto contro il Berkeley, il quale, riducendo anche le qualità primarie a qualità puramente soggettive, aveva tratto dall'argomento fondamentale della inconoscibilità delle sostanze corporee gli altri due argomenti capitali che rendevano impossibile la loro stessa esistenza:

1) il fatto che tale esistenza non può essere dimostrata razionalmente, giacchè non abbiamo nessun motivo per affermarla.

2) il fatto che ogni nozione che possiamo formarci di queste sostanze corporee è contraddittoria, sicchè la loro stessa esistenza è impossibile. (Vedi *Introduzione*, pagg. xxii-xxiii).

una nozione o contro l'esistenza di una cosa, ma ne deduco che tu non vuoi dire assolutamente niente, che tu adoperi le parole senza scopo, senza intenzione e senza senso. E lascio considerare a te come questo vano eloquio debba esser trattato.

Hyl. — Per dire la verità, Filonous, i tuoi argomenti in se stessi mi sembrano irrefragabili; ma non hanno su di me un effetto abbastanza forte da produrre quella piena convinzione, quel profondo consenso che segue, di solito, alla dimostrazione (1). Mi accorgo di ricadere ancora in una oscura supposizione di una, non so quale, *materia*.

Fil. — Ma non ti accorgi, Hylas, che due cose dovrebbero concorrere a togliere ogni scrupolo ed a produrre il pieno consenso della mente? Anche se poniamo un oggetto visibile nella più chiara luce, basta aver un qualche difetto di vista o basta che l'occhio non si rivolga direttamente verso di esso, perchè non riusciamo a vederlo in modo distinto. E così, per quanto ben fondata ed esattamente condotta sia una dimostrazione, basta che rimanga anche una sfumatura di pregiudizio o una cattiva tendenza della mente perchè non si possa pretendere che la verità sia subito chiaramente colta e che vi si aderisca fermamente. No; ci vuol tempo e fatica. L'attenzione va tenuta desta e sostenuta con una ripetizione frequente, presentando la stessa cosa spesso nella stessa luce, spesso in luci diverse. Già ho detto — e mi accorgo di dovere ancora ripeterlo ed insistervi su — che ti prendi una libertà inesplicabile

(1) Lo Hume dirà, in seguito, che questo è l'effetto naturale della filosofia berkleiana: ai suoi argomenti non si può rispondere nulla, ma essi non generano nessuna piena convinzione (*Essays*, vol. III).

quando pretendi di sostenere non sai nemmeno tu che cosa, senza sapere nè per quale motivo nè per quale scopo. Non c'è niente che possa essere paragonato a questo, in nessuna arte o scienza, in nessuna setta filosofica o professione di fede. Che cosa si può trovare di così sfacciatamente privo di fondamento e irragionevole, anche nella più volgare delle conversazioni comuni? Ma tu dirai, forse, ancora che può darsi che la materia esista, per quanto tu non sappia, nello stesso tempo, che cosa s'intenda nè per *materia*, nè per *esistenza*. Davvero che questo è sorprendente, tanto più che lo fai di tua spontanea volontà, senza che niente ti ci costringa: giacchè ti sfido a mostrarmi quella cosa che, nella natura, abbia bisogno della materia per poter essere spiegata o perchè se ne possa rendere ragione.

Hyl. — La realtà delle cose non può essere mantenuta altro che supponendo l'esistenza della materia. E non ti pare questa una buona ragione per doverla difendere a spada tratta?

Fil. — La realtà delle cose? Ma di quali cose? Delle sensibili o delle intelligibili?

Hyl. — Delle cose sensibili.

Fil. — Del mio guanto, per esempio?

Hyl. — Del guanto e di qualunque altra cosa percepita dai sensi.

Fil. — Ma, tanto per fermarci su qualche cosa di particolare, non è per me una prova sufficiente dell'esistenza di questo *guanto*, il fatto che lo vedo e lo tocco e l'infilo? E se questa prova non basta, come può l'ipotesi di una cosa sconosciuta che non ho mai visto nè potrò mai vedere, la quale esisterebbe in una maniera ignota, in un luogo ignoto o, addirittura, in nessun luogo, come può una tale ipotesi garantirmi

della realtà di questa cosa che vedo realmente in questo luogo ? Come può la supposta realtà di ciò che non si può toccare esser prova della reale esistenza di una cosa che tocco ? E la supposta realtà di ciò che è invisibile o, in generale, di qualche cosa che non si può percepire, esser prova della reale esistenza di una cosa visibile o percepibile ? Se riuscirai a spiegarmi tutto questo, penserò che, davvero, per te non c'è niente di troppo difficile.

Hyl. — Dopo tutto riconosco volentieri che l'esistenza della materia è in sommo grado improbabile; ma non ne vedo l'impossibilità diretta ed assoluta.

Fil. — Ma anche ammettendo che la materia sia possibile, tuttavia finchè ci si basa soltanto su questa ragione, essa non può avere maggior diritto all'esistenza di quanto non l'abbia una montagna d'oro o un centauro.

Hyl. — È vero; ma tu non neghi che essa sia possibile e sai bene che tutto ciò che è possibile può effettivamente esistere.

Fil. — Ma io nego proprio che essa sia possibile. E, se non sbaglio, ho già provato fino all'evidenza, come tu stesso hai riconosciuto, che non lo è. Nel comune significato della parola *materia* è forse implicito, infatti, qualche cosa di più dell'idea di una sostanza estesa, solida, dotata di forma e di movimento che esiste al di fuori della mente ? E non hai più e più volte riconosciuto di avere scorto quale ragione evidente ci sia per negare la possibilità di una tale sostanza ? (1).

(1) In quanto, cioè, questa nozione della materia — l'unica nozione chiara e distinta che possiamo formarci di essa — implica in se stessa una contraddizione. (V. retro, *Dialogo II*, pag. 56 e *Introduzione*, pag. xxii).

Hyl. — È vero; ma quello non è che uno dei sensi del termine *materia*.

Fil. — Ma non è, forse, l'unico senso proprio e genuino, universalmente ammesso? E se si dimostra che in questo senso la materia è impossibile, non si ha, forse, una buona ragione per pensare che essa sia impossibile in modo assoluto? Come provare, altrimenti, l'impossibilità di una cosa? Anzi, quale prova ci può essere, in un modo o nell'altro, per chi si prende la libertà di mutare e tramutare il significato delle parole?

Hyl. — Credevo che potesse esser permesso ai filosofi parlare in modo più preciso del volgo e che non fosse necessario che essi restassero sempre confinati nella comune accezione di una parola.

Fil. — Ma quello di cui si parla è il senso comunemente ammesso dagli stessi filosofi. Tuttavia, per non insistere ancora su ciò, non hai forse avuto la libertà di prendere la materia nel senso che volevi? E non hai usato con tutta la larghezza possibile di questo privilegio, cambiando qualche volta completamente il significato di questa parola, qualche altra togliendo o aggiungendo alla sua definizione ciò che più serviva al tuo scopo in quel dato momento, contrariamente a tutte le regole della ragione e della logica? E questo tuo modo di fare volubile e instabile, non ha forse protratto oltre misura la nostra discussione, portandola ad una prolissità non necessaria, in quanto la materia è stata minutamente esaminata e, come hai riconosciuto tu stesso, rifiutata in ciascuno di questi significati? E che cosa ci vuole ancora secondo te, per provare l'assoluta impossibilità di una cosa, più che provarne l'impossibilità in ciascun senso particolare in cui tu, o chiunque altro, possa prenderla?

Hyl. — Ma io non sono così pienamente convinto che tu abbia provato l'impossibilità della materia nell'ultimo senso più oscuro, astratto e indefinito.

Fil. — Quand'è che si dimostra l'impossibilità di una cosa ?

Hyl. — Quando si dimostra che c'è contraddizione tra le idee implicite nella sua definizione.

Fil. — Ma dove non ci sono idee, come vuoi che si possa dimostrare che c'è una contraddizione tra le idee ?

Hyl. — È vero.

Fil. — Ora è evidente — e lo hai riconosciuto tu stesso — che in quello che tu chiami il senso oscuro e indefinito della parola *materia*, non è implicita nessuna idea; che essa ha soltanto un senso sconosciuto, il che è quanto dire che non ha alcun senso. Tu non puoi, perciò, pretendere che io provi una contraddizione tra le idee là dove non ci sono idee, o che dimostri l'impossibilità della materia presa in un senso *sconosciuto*, ossia in nessun senso. Quello che potevo fare era soltanto dimostrare come tu non volessi dire niente; e questo tu stesso sei stato costretto a riconoscerlo. Ti è stato, dunque, mostrato fino all'evidenza come in tutti i vari significati in cui tu prendevi la parola *materia* o non volevi dire assolutamente niente o, se volevi dire qualche cosa, era una cosa assurda. E se ciò non basta a provare l'impossibilità di una cosa, vorrei sapere, secondo te, che altro ti occorra.

Hyl. — Riconosco pienamente che tu sei riuscito a provare come la materia sia anche impossibile, nè vedo che altro si possa dire in sua difesa. Ma nello stesso tempo che te la cedo su questo punto, io dubito di tutte le altre mie nozioni: poichè è certo che nessuna

di esse potrebbe essere più evidente in apparenza di quanto questa lo fosse prima; e tuttavia essa mi sembra, ora, altrettanto falsa ed assurda quanto prima mi era sembrata vera.

Ma credo che, per ora, abbiamo discusso abbastanza su questo punto. Vorrei passare il resto della giornata a riandare mentalmente i vari argomenti della nostra conversazione odierna e sarei lieto se domani potessi ritrovarmi di nuovo con te, all'incirca alla stessa ora.

Fil. — Non mancherò di esservi.

DIALOGO TERZO

Fil. — Vuoi dirmi qual'è, Hylas, il risultato delle tue meditazioni di ieri ? Sei ancora nello stato d'animo in cui eri quando ci siamo lasciati, o hai scoperto, dopo di allora, qualche nuovo motivo per mutare opinione ?

Hyl. — Veramente la mia opinione si è che tutte le nostre opinioni siano ugualmente vane ed incerte. Quello che approviamo oggi, lo condanniamo domani. Ci diamo tanto da fare per raggiungere la conoscenza e passiamo la vita nel perseguitarla, mentre purtroppo non conosciamo mai assolutamente niente; nè credo che sia mai possibile per noi conoscere niente in questa nostra vita. Le nostre facoltà sono troppo limitate e ristrette. La natura non ci ha fatto, certamente, per la speculazione.

Fil. — Come ! Tu dici che non si può conoscere niente, Hylas ?

Hyl. — Non c'è cosa in questo mondo di cui si possa conoscere la vera natura, o ciò che essa è in se stessa (1).

(1) Nessun filosofo era ancora arrivato a questo scetticismo radicale in cui è ora caduto Hylas, dopo la dimostrazione fatta da Filonous che noi conosciamo gli oggetti esterni soltanto come insieme di qualità sensibili e che queste qualità sensibili non sono che nostre sensazioni o idee; ma esso costituiva — date le premesse immanentistiche — la conseguenza inevitabile di quel presupposto materialistico che, identifi-

Fil. — Vuoi dire che io non conosco che cosa sia realmente il fuoco o l'acqua ?

Hyl. — Tu puoi, sì, conoscere che il fuoco appare caldo e l'acqua appare fluida; ma questo significa soltanto conoscere quali sensazioni si determinino nella tua mente in seguito alle impressioni prodotte dal fuoco e dall'acqua sui tuoi organi di senso. Per quanto riguarda la loro struttura interna, la loro natura vera e reale, *di questo* tu sei completamente all'oscuro.

Fil. — Sicchè io non conosco che questa su cui sto ritto è una pietra reale e che quello che vedo davanti ai miei occhi è un albero reale ?

Hyl. — *Conoscere?* No, non è possibile che tu, o qualunque altro essere vivente, possa conoscere una cosa simile. Tutto quello che conosci è soltanto di avere nella tua mente quella data idea o quella data apparenza. Ma che cosa è questa, rispetto all'albero o alla pietra reali ? Ti dico che il colore, la forma, la durezza che tu percepisci non costituiscono la vera natura di quelle cose, nè sono affatto qualche cosa di simile ad essa. E lo stesso si può dire di tutte quante le cose reali o sostanze corporee che costituiscono il mondo esterno. Nessuna di esse ha in se stessa niente di simile a quelle

cando la realtà di una cosa con la sua esistenza indipendente ed assoluta, si trovava necessariamente costretto o a negare la realtà delle cose esterne o, se voleva mantenerla, a postulare la esistenza di certe cose che esisterebbero al di là delle nostre sensazioni, rimanendo, per questo stesso fatto, assolutamente inconoscibili ed impensabili. Per superare questo scetticismo e mantenere la realtà delle cose esterne bisognava, perciò, toglier di mezzo questo presupposto materialistico e dimostrare come la realtà delle cose persista anche quando l'esistenza di questi oggetti sia puramente interna alla mente. (V. avanti, pag. 70).

qualità sensibili che noi percepiamo. Non si può, quindi, pretendere di affermare o di conoscere niente del loro vero essere, del come sono nella loro vera natura.

Fil. — Eppure, Hylas, io posso distinguere con sicurezza l'oro, per esempio, dal ferro; e come potrebbe avvenire ciò se non conoscessi quello che entrambi sono in realtà?

Hyl. — Credi a me, Filonous, tu puoi distinguere soltanto fra le idee che te ne formi. Pensi forse che quel colore giallo, quella pesantezza e tutte quelle altre qualità sensibili, esistano realmente nell'oro? Esse esistono soltanto rispetto ai sensi e non hanno, in natura, alcuna esistenza assoluta. E quando pretendi di distinguere le varie specie di cose reali in base a ciò che appare alla tua mente, tu agisci, forse, altrettanto saggiamente come se tu dicessi che due uomini appartengono a due specie diverse soltanto perchè non hanno il vestito dello stesso colore.

Fil. — Sembra dunque, che noi dobbiamo limitarci a conoscere soltanto le apparenze delle cose e che esse siano anche false. La vera carne che mangio, il vero vestito che indosso non hanno in se stessi niente di simile a quelli che vedo e che tocco.

Hyl. — Proprio così.

Fil. — Ma non è strano che tutto il genere umano sia così ingannato e così pazzo da credere ai propri sensi? Eppure non so come sia, ma gli uomini mangiano e bevono e dormono e compiono tutte le funzioni della loro vita così agevolmente e convenientemente, come se conoscessero davvero le cose con cui hanno a che fare.

Hyl. — È vero; ma tu sai bene che la pratica comune non esige le sottigliezze della conoscenza speculativa. Per questo il volgo, pur conservando i propri errori,

sa, ciononostante, cavarsela nelle contingenze della vita. Ma i filosofi conoscono meglio le cose (1).

Fil. — Vuoi dire che *conoscono* di non *conoscere* niente ? (2).

Hyl. — Questo è proprio il culmine e il sommo della conoscenza umana.

Fil. — Ma in tutto questo tempo hai parlato proprio sul serio, Hylas ? E sei davvero persuaso di non conoscere niente di reale nel mondo ? Supponi di dover scrivere ; non chiederai carta, penna e calamaio come ogni altro mortale ? E non conosci forse quello che chiedi ?

Hyl. — Quante volte ti devo dire che non conosco la vera natura reale di nessuna cosa dell'Universo ? Posso, è vero, all'occorrenza far uso di carta, di penna, di calamaio ; ma quello che ciascuna di queste cose è nella sua vera natura, questo, lo dichiaro decisamente, io non lo conosco. E lo stesso si può dire di ogni altra cosa corporea. E, quel che più conta, non soltanto noi ignoriamo la vera e reale natura delle cose, ma ignoriamo perfino se esse esistano. Non si può negare che noi percepiamo quelle date apparenze o idee ; ma non si può

(1) Intendi coloro che, a incominciare specialmente da Galileo, approfondirono criticamente il realismo ingenuo mostrando come le cose esterne non siano in realtà quali appaiono ai nostri sensi.

(2) Questa frase: « Conosco una cosa sola, ed è che non conosco niente » veniva generalmente attribuita nell'antichità alla media Accademia fondata da Arcesilao (vedi avanti, pag. 100, nota 1), in contrapposizione agli scettici di Pirrone ai quali si faceva generalmente aggiungere: « Non conosco neppure questo ». Ma, in realtà, nemmeno gli Accademici della media Accademia — sebbene ammettessero per ragioni pratiche una certa verosimiglianza delle nostre conoscenze — attribuivano piena certezza alle loro sentenze scettiche.

da questo concludere che i corpi esistono realmente. Anzi, ora che ci ripenso, io son costretto, per tutto quello che ho riconosciuto prima, a dichiarare che non è nemmeno possibile che una cosa corporea *reale* esista in natura.

Fil. — Mi sbalordisci. C'è stato mai niente di più irragionevole e di più stravagante delle teorie che tu sostieni ora? E non è chiaro che quello che ti porta a tutte queste stravaganze è la fede in una sostanza materiale? (1). È questa che ti fa fantasticare di certe nature sconosciute in tutte le cose; è questa che determina la distinzione da te posta tra la realtà delle cose e le loro apparenze sensibili. A questa tu devi di non conoscere quello che tutti gli altri conoscono perfettamente. Nè questo è tutto; non soltanto tu non conosci la vera natura di tutte le cose, ma non conosci nemmeno se una cosa esista realmente o se abbia, addirittura, una vera natura: in quanto tu attribuisci ai tuoi esseri materiali un'esistenza assoluta o esterna nella quale supponi che consista la loro realtà. E poichè, infine, tu non puoi fare a meno di riconoscere che una tale esistenza o significa una contraddizione assoluta, o non significa assolutamente niente, così sei costretto a demolire la tua ipotesi della sostanza materiale ed a negare decisamente a qualsiasi parte dell'universo un'esistenza reale; e ti trovi, di conseguenza, a cadere nel più profondo e deplorabile scetticismo in cui uomo sia mai caduto. Dimmi, Hylas, non è proprio come dico io?

Hyl. — Ne convengo. La *sostanza materiale* non era altro che un'ipotesi; e un'ipotesi falsa e priva di fondamento. Non voglio sprecar più fiato a difenderla; ma

(1) Vedi retro, in questo *Dialogo III*, alla pag. 66, la nota 1.

qualunque ipotesi tu avanzi, qualunque sistema di cose tu ponga in sua vece, io son certo che esso apparirà ugualmente falso. Lascia soltanto che ti rivolga delle domande in proposito; lascia, cioè, che ti tratti secondo il tuo sistema, e scommetto che ciò ti condurrà, attraverso le medesime perplessità e contraddizioni, a quello stesso stato di scetticismo in cui io mi trovo attualmente.

Fil. — Ti garantisco, Hylas, che io non ho affatto la pretesa di costruir delle ipotesi. Io appartengo ad una classe abbastanza semplice e comune per credere ai miei sensi e per lasciar le cose come sono. Per essere più chiaro, è mia opinione che le cose reali sian proprio quelle che vedo, che tocco e che percepisco attraverso i sensi. Queste io le conosco, e poichè trovo che esse rispondono a tutte le necessità e a tutti gli scopi della vita, non ho nessuna ragione di andar a cercare degli altri esseri sconosciuti. Un pezzo di pane sensibile, per esempio, mi leva la fame diecimila volte meglio di un pezzo di quel pane insensibile, inintelligibile e reale di cui tu parli. Così pure è mia opinione che i colori e le altre qualità sensibili esistano realmente negli oggetti. Anche a costo della vita, io non posso fare a meno di pensare che la neve sia bianca e che il fuoco sia caldo. Tu che per *neve* e per *fuoco* intendi certe sostanze esteriori che non percepiscono e non possono essere percepite, hai, è vero, tutto il diritto di negare che il bianco ed il caldo siano modi *ad esse* inerenti. Ma io che con queste parole intendo soltanto le cose che vedo e che tocco, io non posso non pensare come tutta l'altra gente. E come non sono scettico riguardo alla natura delle cose, così non lo sono nemmeno riguardo alla loro esistenza. Che una cosa sia realmente percepita

dai miei sensi e, nello stesso tempo, non esista realmente, questa è per me un'evidente contraddizione perchè nemmeno col pensiero io posso scindere o separare l'esistenza di una cosa sensibile dal suo esser percepita. I boschi, le pietre, il fuoco, l'acqua, la carne, il ferro e tutte le cose di cui parlo e discorro, io le conosco; e non le avrei conosciute se non le avessi percepite coi sensi. Ma le cose percepite coi sensi si percepiscono direttamente; e le cose percepite direttamente sono idee; e le idee non possono esistere al di fuori della mente; dunque la loro esistenza consiste nel fatto di esser percepite. Nessun dubbio è possibile, perciò, sulla loro esistenza, quando esse siano effettivamente percepite. Finiamola, dunque, con tutto questo scetticismo e tutti questi ridicoli dubbî filosofici. Che buffonata è mai questa, da parte di un filosofo, di mettere in dubbio l'esistenza delle cose sensibili, finchè non sia stata provata dalla veracità di Dio (1), o di pretendere che la conoscenza di queste cose sia al di là di ogni intuizione diretta e di ogni dimostrazione razionale? (2). Io potrei con lo stesso diritto con cui dubito dell'esistenza delle cose che effettivamente vedo e tocco, dubitare della mia stessa esistenza (3).

(1) Come faceva il Descartes, il quale dimostrava, come abbiamo visto, la realtà delle cose esterne, in base al principio di causalità fondato sulla veracità di Dio (vedi *Introduz.*, pagg. XIII-XIV).

(2) Così diceva il Locke (*Saggio, Libro IV*, cap. II) dimostrando la impensabilità e la inconoscibilità degli oggetti esterni.

(3) Come vedremo in seguito, il Berkeley fa rientrare anche l'esistenza delle cose sensibili nel criterio di verità stabilito da Descartes ponendo a garanzia di questa stessa esistenza l'evidenza immediata propria dei nostri stati di coscienza;

Hyl. — Piano, piano, Filonous. Tu dici di non poter concepire come le cose sensibili possano esistere al di fuori della mente; non è vero?

Fil. — Sì.

Hyl. — Supponendo che tu fossi annientato, non puoi forse concepire come possibile che le cose percepibili attraverso i sensi continuino ad esistere?

Fil. — Sicuro; ma allora bisogna che esse esistano in un'altra mente. Quando io dico che le cose sensibili non esistono fuori della mente, non intendo parlare della mia mente particolare, ma di tutte quante le menti. Ora è chiaro che esse hanno un'esistenza esteriore alla mia mente, poichè l'esperienza mi dimostra che sono indipendenti da lei. C'è, dunque, un'altra mente in cui esse esistono negli intervalli tra le mie percezioni; e nello stesso modo accadeva prima della mia nascita e accadrebbe dopo il mio supposto annientamento (1). E poichè la stessa cosa è vera nei riguardi di tutti gli altri spiriti finiti e creati, ne segue necessariamente che esiste una *Mente eterna e onnipresente*, la quale conosce e comprende tutte le cose e le mostra a noi in quell'ordine e secondo quelle regole

così, assicurando la realtà delle cose sensibili, egli previene la critica superficiale del filosofo scozzese Beattie, il quale diceva che l'immaterialismo non può prendere nessuna delle precauzioni degli uomini comuni, in quanto queste implicano sempre l'esistenza di certe cose esterne; e previene, in generale, le obbiezioni di tutti coloro i quali pensavano che negare la realtà delle sostanze corporee significasse negare ogni realtà alle stesse cose sensibili.

(1) Il Berkeley, da buon cristiano, non credeva che la morte fosse un annientamento completo.

che essa ha stabilito e che noi chiamiamo *leggi di natura* (1).

Hyl. — Di' un po', Filonous, tutte le nostre idee sono degli esseri perfettamente inerti, o hanno in se stesse qualche cosa di attivo?

Fil. — Sono assolutamente passive ed inerti (2).

Hyl. — E Dio non è un agente, un essere perfettamente attivo?

Fil. — Ne convengo.

Hyl. — Un'idea non può, dunque, essere simile alla natura di Dio, nè rappresentarcela in nessuna maniera.

Fil. — No.

Hyl. — E allora, poichè tu non ne hai alcuna *idea*, come puoi pensare che le cose possano esistere nella Sua mente? O se puoi concepire la mente di Dio senza averne alcuna idea, perchè non potrei io concepire l'esistenza della materia, pur non avendone alcuna idea?

Fil. — Per quanto riguarda la tua prima domanda, io riconosco di non avere propriamente un'idea nè di

(1) In questo il Berkeley differisce dallo Hume (1711-1776) e dallo Stuart Mill (1806-1873), i quali affermano che la costanza e l'ordine dei fenomeni colti dai sensi sono un dato di fatto di cui noi ignoriamo completamente la causa. La fede nell'esistenza continua delle cose sensibili che il Berkeley fonda sulla bontà infinita di Dio il quale produce le proprie idee in modo costante perchè gli uomini possano regolarsi nelle varie contingenze della vita, significa invece semplicemente per questi altri filosofi la convinzione generata in noi dall'abitudine di percepirle sotto le inesplicabili condizioni che ne determinano la comparsa; e il loro persistere anche quando noi non le vediamo, che il Berkeley riferisce alla mente divina, si riduce per il Mill soltanto ad una « permanente possibilità di sensazione ». (Vedi *Introduzione*, pag. xxxiv).

(2) Vedi retro *Dialogo II*, pag. 50, nota 2.

Dio nè degli altri spiriti (1), perchè questi, essendo attivi, non possono essere rappresentati da quelle cose perfettamente inerti che sono le nostre idee. Ma so, ciononostante, che io, che sono uno spirito o una sostanza, esisto, con la stessa certezza con cui so che esistono le mie idee. Inoltre, io so bene quello che voglio dire con le parole *io* e *me*, e lo so in modo immediato e intuitivo, benchè non lo percepisca come percepisco un triangolo, un colore, un suono. La mente, lo spirito o anima (2) è quella cosa indivisibile e inestesa che pensa, agisce e percepisce. Dico *indivisibile* perchè inestesa e *inestesa* perchè le cose dotate di estensione, di forma e di movimento sono idee; e ciò che percepisce le idee, che pensa e che vuole, non può evidentemente essere, esso stesso, nè una idea, nè qualche cosa di simile ad un'idea. Le idee sono cose inattive e percepite e gli spiriti sono una specie di esseri assolutamente diversi dalle prime. Perciò io non dico che la mia anima è un'idea o qualche cosa di simile ad un'idea; per quanto, prendendo la parola *idea* in senso lato (3), si possa anche dire che la mia anima mi fornisce un'idea, ossia una immagine o sembianza di Dio benchè, invero, estremamente inadeguata. Giacchè la nozione di Dio io

(1) Tutta questa dimostrazione che costituisce la parte più originale del pensiero del Berkeley si fonda essenzialmente sulla distinzione da lui posta tra la conoscenza per idee, che si riferisce soltanto al mondo sensibile, e la conoscenza per nozioni: la quale comprende la riflessione lockiana, si riferisce alla conoscenza delle sostanze spirituali ed è, per il Berkeley a differenza che per il Locke, essenzialmente diversa dalla prima, in quanto intuizione diretta ed immediata.

(2) *Mind* è, qui, evidentemente, sinonimo di *spirit* e *soul*.

(3) Ossia come rappresentazione in generale, e non più come sensazione o impressione sensibile in particolare.

me la sono formata interamente riflettendo sulla mia anima, intensificandone i poteri e togliendone le imperfezioni. Perciò, per quanto non ne abbia un'idea passiva, tuttavia io ho in me stesso una specie di immagine ideale, attiva della Divinità. E per quanto non la percepisca con i sensi, ne ho tuttavia una certa nozione, ossia la conosco per mezzo della riflessione e del ragionamento (1). Io ho una conoscenza diretta della mia mente e delle mie idee; e, con l'aiuto di queste, apprendo indirettamente la possibilità dell'esistenza di altri spiriti e di altre idee (2). Inoltre, dalla mia stessa esistenza e dalla esistenza tutta subordinata del mio essere e delle mie idee, io deduco necessariamente, con un'inferenza razionale, l'esistenza di Dio e di tutte le cose create nella mente di Dio. Questo per quanto riguarda la tua prima domanda.

Quanto alla seconda suppongo che a quest'ora potrai rispondervi da te stesso. Perchè la materia tu non la percepisci obbiettivamente come si fa di un essere passivo o di un'idea; nè la conosci come conosci te stesso, per un atto di riflessione; nè l'apprendi indirettamente per somiglianza dell'uno e dell'altro; e nemmeno la deduci per mezzo di ragionamenti da ciò che conosci direttamente. Tutte cose che rendono il caso della *Materia* assolutamente diverso da quello della *Divinità*.

Hyl. — (3) Tu dici che la tua anima ti dà una certa idea o immagine di Dio; ma nello stesso tempo

(1) Vedi retro, *Dialogo III*, pag. 75, nota 1; e cfr. *Dialogo I*, pag. 7, nota 1 e *Introduzione*, pag. xxviii, nota 1.

(2) Vedi *Introduzione*, pagg. xxvii-xxviii.

(3) Tutto questo importante paragrafo in cui è contenuta, in anticipo, la risposta che il Berkeley avrebbe dato alla negazione fatta dallo Hume della realtà della sostanza spiri-

riconosci di non avere, propriamente parlando, nessuna *idea* (1) della tua anima. Anzi, tu affermi perfino che gli spiriti sono degli esseri assolutamente diversi dalle idee; e che, di conseguenza, un'idea non può essere simile ad uno spirito. E, ciononostante, tu ammetti l'esistenza di una sostanza spirituale, per quanto tu non ne abbia nessuna idea, mentre neghi che possa esserci una cosa come la sostanza materiale soltanto perchè non ne hai nessuna nozione o nessuna idea. Ti pare questo un bel modo di fare? Per essere coerente a te stesso bisogna o che tu ammetta la materia, o che tu neghi lo spirito. Che cosa ne dici?

Fil. — Dico, in primo luogo, che io non nego l'esistenza della sostanza materiale soltanto perchè non ne ho alcuna nozione; ma perchè la sua nozione è incoerente; in altre parole perchè è contraddittorio che se ne possa avere una nozione (2). Ci sono molte cose che,

tuale, fondandosi sugli stessi argomenti con cui il Berkeley era giunto a negare la realtà della sostanza materiale, non si trova nella prima e nella seconda edizione dei *Dialoghi*; ma compare soltanto nella terza edizione del 1734.

(1) *Idea* è qui essenzialmente il dato dell'esperienza esterna, o della sensazione. (Vedi *Introduzione*, pag. XIX, nota 1).

(2) La nozione di sostanza corporea è contraddittoria in qualunque senso la si intenda: sia nel senso volgare, come insieme di qualità sensibili, perchè queste qualità, non essendo che sensazioni, non possono esistere al di fuori dello spirito; sia nel senso filosofico come semplice causa delle nostre idee, perchè tale sostanza, in quanto è conosciuta da noi, non è che un'idea, ossia un essere inerte e passivo, il quale non può essere, perciò, causa, e, tanto meno, causa di idee; sia in un senso vago, oscuro e indefinito nel quale non è racchiusa altra nozione distinta che quella di esistenza, perchè, dato il principio immanentistico, tale nozione può essere applicata soltanto a degli stati psichici che, in quanto tali, sono immediatamente certi, mentre la sostanza corporea esiste per definizione al di là dei nostri stessi stati psichici. Cfr. *Dialogo II*, pagg. 56 e 62.

per quanto io sappia, possono esistere sebbene nè io nè altri ne abbiamo o possiamo averne un'idea o una nozione qualsiasi. Ma allora bisogna che queste cose siano possibili, bisogna cioè che nessuna incoerenza sia implicita nella loro definizione.

Dico, in secondo luogo, che per quanto si possa credere all'esistenza di cose che non percepiamo, tuttavia per poter credere che una data cosa esiste bisogna avere qualche ragione per crederlo; mentre io non ho nessuna ragione per credere all'esistenza della materia: non ne ho un'intuizione diretta e nemmeno posso inferire indirettamente, nè come deduzione probabile, nè come conseguenza necessaria, dalle mie sensazioni, idee, nozioni, azioni o passioni, l'idea di una sostanza che non pensa, non percepisce e non agisce. Invece l'esistenza dell'io, cioè della mia propria anima, mente o principio pensante, io la conosco per riflessione, in maniera evidente ed immediata (1). Mi scuserai se ripeto le medesime cose per rispondere alle medesime obiezioni. La stessa nozione o definizione di *sostanza materiale* è, evidentemente, contraddittoria e incoerente; ma non si può dire la stessa cosa della nozione di spirito. Che delle idee possano esistere in ciò che non percepisce, o essere prodotte da ciò che non agisce, è una contraddizione (2); ma non c'è nessuna contraddizione nel dire che una cosa che percepisce deve essere soggetto di idee, o una cosa che agisce essere la loro causa. Noi non abbiamo,

(1) *Riflessione* è il termine usato dal Locke per indicare la conoscenza degli stati psichici, ossia l'esperienza interna; processo conoscitivo che per il Berkeley è, come si vede, assolutamente diverso dall'esperienza esterna o sensazione. (Vedi *Introduzione*, pagg. XXVIII-XXIX).

(2) Vedi retro, pag. 77, nota 2.

è vero, nè un'intuizione diretta, nè una conoscenza razionale degli altri spiriti finiti; ma da ciò non deriva che tali spiriti si trovino sullo stesso piano della sostanza materiale: una volta che supporre questa è una contraddizione e non è una contraddizione supporre quelli (1); una volta che questa non può essere dedotta in base a nessun argomento, mentre per quelli c'è una certa probabilità; una volta che si hanno certi indizi e certi effetti i quali ci indicano chiaramente l'esistenza di agenti distinti e finiti simili a noi, mentre non c'è alcun indizio o sintomo di nessun genere che ci porti a credere razionalmente nell'esistenza della materia.

Dico, infine, che io ho una nozione dello spirito, per quanto, a rigor di termini, non ne abbia un'idea. Non lo percepisco come un'idea o per mezzo di un'idea; ma lo conosco con la riflessione.

Hyl. — Nonostante tutto quello che hai detto mi sembra che, secondo il tuo modo di pensare e in conseguenza dei tuoi principî, debba risultare che tu sei soltanto un sistema di idee galleggianti, senza una sostanza per sostegno.

Non si devono usare le parole senza senso; e poichè nella *sostanza spirituale* non c'è più senso che nella *sostanza materiale*, la prima deve essere rinnegata al pari della seconda.

Fil. — Quante volte devo ripetere che io conosco il mio proprio io, o ne ho coscienza; e che io non sono le mie idee, bensì qualche cosa di diverso da esse: un

(1) Appunto perchè la nozione che ne abbiamo non implica in sè alcuna contraddizione, la sostanza spirituale, anche quando — come nel caso di altri spiriti esistenti al di fuori di noi — non può essere colta direttamente nè dimostrata razionalmente, è pur sempre possibile.

principio pensante e attivo che percepisce, conosce, vuole ed opera intorno alle stesse idee? (1). Io so che il mio io, unico e identico me, percepisce tanto i colori che i suoni; e so che un colore non può percepire un suono, nè un suono può percepire un colore; so, perciò, che il mio io è un principio individuale distinto dal colore e dal suono e, per la stessa ragione, distinto da tutte le altre cose sensibili e dalle idee inerti. Ma io non ho coscienza alla stessa maniera nè dell'esistenza, nè dell'essenza della materia. Io so, al contrario, che non può esistere niente di incoerente e che l'esistenza della materia implica un'incoerenza. Inoltre so quel che voglio dire quando affermo che c'è una sostanza spirituale o sostegno delle idee, che cioè c'è uno spirito che conosce e percepisce le idee; ma non so che cosa si voglia dire quando si dice che una sostanza incapace di percepire ha inerenti in sè e sostiene delle idee o degli archetipi di idee. Tutto considerato, perciò, il caso dello spirito è affatto diverso da quello della materia.

Hyl. — Dichiaro di essere pienamente convinto su questo punto. Ma credi proprio sul serio che l'esistenza reale delle cose sensibili consista nel loro essere effettivamente percepite? Se è così, come va che tutti gli uomini fanno differenza tra queste due cose? Senti il primo uomo che incontri se non ti dirà che *esser percepito* è una cosa ed *esistere* un'altra.

Fil. — Io mi appello volentieri, Hylas, al senso comune per provare la verità della mia teoria (2). Domanda al giardiniere per quale ragione creda che ci sia nel giardino quel ciliegio là, e ti dirà che ci crede perchè lo

(1) Vedi *Introduzione*, pag. xxviii-xxix).

(2) Vedi *Dialogo I*, pag. 3, nota 1.

vede e lo tocca: in una parola, perchè lo percepisce con i suoi sensi. Domandagli per quale ragione creda che non ci sia una pianta d'arancio, e ti dirà che non ci crede perchè non la percepisce. Quello che è percepibile con i sensi egli lo chiama un essere reale, e dice che c'è o che *esiste*; ma di quello che non è percepibile, dice che non esiste.

Hyl. — Sì, Filonous; riconosco anch'io che l'esistenza di una cosa sensibile consiste nell'esser percepibile; ma non nell'essere effettivamente percepita.

Fil. — E che altro è percepibile se non un'idea? E può un'idea esistere senza essere effettivamente percepita? Queste son cose su cui siamo già d'accordo da un pezzo.

Hyl. — Ma per quanto vera sia la tua opinione, non negherai certamente che essa è urtante e incompatibile col senso comune. Domanda a quell'uomo là se quell'albero esiste fuori della sua mente e che cosa credi che risponderà?

Fil. — Proprio quello che risponderei io: e cioè che esiste fuori della sua mente (1). Ma per un cristiano non ci sarà certamente nulla di scandaloso nel dire che l'albero reale che esiste fuori della sua mente è veramente conosciuto e compreso dalla mente infinita di Dio, che *esiste*, cioè, *nella* mente infinita di Dio. È probabile che, a prima vista, egli possa anche non rendersi conto della prova diretta ed immediata che si ha di questo fatto: in quanto l'esistenza stessa di un albero,

(1) Questo il Berkeley non lo mette in dubbio: le cose reali esistono effettivamente per lui fuori delle nostre menti individue in quanto sono indipendenti dalle nostre volontà particolari ed esistono nella mente infinita di Dio (cfr. *Dialogo III*, pag. 73 e *Dialogo II*, pagg. 45-53).

o di qualunque altra cosa sensibile, implica una mente in cui poter sussistere. Ma la cosa in sè egli non la può negare. La questione tra i materialisti e me è non se le cose abbiano un'esistenza *reale* al di fuori della mente di questa o di quella persona; ma se abbiano un'esistenza *assoluta*, distinta dall'essere percepite da Dio ed esteriore a *qualsiasi* mente. Questo è stato sostenuto, è vero, da certi teologi e filosofi (1); ma chiunque abbia intorno alla Divinità delle teorie conformi alla Sacra Scrittura, sarà di tutt'altra opinione.

Hyl. — Ma secondo la tua teoria che differenza c'è tra le cose reali e le chimere dell'immaginazione o le visioni di un sogno, dato che tanto le une quanto le altre esistono soltanto nella mente?

Fil. — Le idee formate dall'immaginazione sono vaghe e indistinte; e inoltre dipendono interamente dalla volontà. Ma le idee percepite dai sensi, cioè le cose reali, sono più vivaci e chiare; ed essendo impresse nella mente da uno spirito diverso dal nostro, non sono, come le altre, dipendenti dalla nostra volontà. Non c'è, quindi, nessun pericolo di confonderle con le prime; e c'è appena quello di confonderle con le visioni del sogno che sono oscure, irregolari e confuse. E sebbene qualche volta capiti che queste ultime siano quanto mai vivaci e chiare, tuttavia è sempre possibile distinguerle facilmente dalla realtà, per il fatto che esse non sono

(1) Tra i filosofi, tutti i seguaci del nuovo realismo scientifico, ad incominciare dal Descartes fino allo Hobbes, al Locke, al Malebranche. Tra i teologi, essenzialmente i realisti della vecchia Scolastica, ossia coloro che nel medio evo attribuirono una realtà oltre che agli individui colti dai sensi, anche agli universali appresi dal solo intelletto ed esistenti *ante rem*, come idee, nella mente divina: tra questi Anselmo d'Aosta (1033-1109) e lo stesso Tomaso d'Aquino (1227-1274).

coordinate tra loro, nè formano tutto un sistema coerente con le vicende anteriori e posteriori della nostra vita. Per farla breve, qualunque sia il metodo con cui nel tuo sistema tu distingui le *cose* dalle *chimere*, lo stesso metodo avrà, evidentemente, ugual valore anche nel mio. Poichè credo che questa distinzione non possa fondarsi altro che su una differenza percepita; ed io non ho davvero l'intenzione di toglier niente di ciò che è oggetto di percezione.

Hyl. — Ma tu sostieni pur sempre, Filonous, che nel mondo non ci sono altro che Spiriti e Idee; e questo, bisogna che tu lo riconosca, sembra una cosa assai strana.

Fil. — Confesso che la parola *idea*, non essendo comunemente usata per *cosa*, può sembrare un po' fuor di luogo. La ragione che io ho di usarla si è che essa pone chiaramente in luce la necessità di una relazione con la mente che percepisce e che viene ora comunemente usata dai filosofi per indicare l'oggetto immediato del nostro intelletto (1). Ma per quanto strana possa sembrare questa affermazione nella sua forma esteriore,

(1) Fino al Descartes questo termine non fu mai adoperato come comprensivo per gli oggetti immediati del pensiero, bensì ebbe un significato tutto platonico, stando a designare non gli oggetti della percezione, ma gli esemplari eterni su cui si modellano l'essere e la scienza. Soltanto con il Descartes l'idea fu considerata come l'oggetto non solamente dell'intelletto, ma della memoria, dell'immaginazione, del senso; ossia come l'oggetto immediato della coscienza. Per i discepoli di Descartes essa indicò o le operazioni del pensiero cogitativo o gli oggetti dell'intendimento nella loro esistenza puramente mentale; e solo in seguito, soprattutto per opera dell'empirismo inglese, giunse per rapida degradazione ad esprimere soltanto le impressioni sensibili che ci dipingono gli

tuttavia essa non implica niente di troppo strano e scandaloso nel suo significato il quale si riduce, in fondo, essenzialmente a questo: che, cioè, vi sono soltanto delle cose che percepiscono e delle cose che sono percepite; ossia che ogni essere non pensante è necessariamente, e per la natura stessa della sua esistenza, percepito da una mente; se non da una mente finita e creata, almeno con certezza dalla mente infinita di Dio, in cui « noi viviamo e ci muoviamo e abbiamo l'essere nostro ». È questa una cosa tanto strana quanto il dire che le qualità sensibili non esistono negli oggetti? O che non si può esser sicuri della esistenza delle cose, nè conoscer niente della loro vera natura, per quanto le vediamo e le tocchiamo e le percepiamo coi nostri sensi?

Hyl. — E, come conseguenza di tutto questo, non siamo noi forse costretti a pensare che non esistono quelle che si chiamano cause fisiche e corporee, bensì che uno spirito è la causa diretta di tutti i fenomeni della natura? E ci può essere una cosa più strampalata di questa?

Fil. — Sì; è molto più strampalato dire che una cosa inerte agisce sulla mente e che ciò che non percepisce è causa delle nostre percezioni (1). Inoltre, ciò che a te sembra, non so per quale ragione, così strampalato non è altro che quello che la Sacra Scrittura afferma in un centinaio di luoghi. In essa, infatti, Dio

oggetti della conoscenza concreta, mantenendo però sempre, da Descartes in poi, il significato di contenuto attuale della coscienza nella sua esistenza puramente mentale.

(1) L'assurdità implicita in questa affermazione era già stata rilevata dal Malebranche e dipende essenzialmente, come già abbiamo visto (vedi *Introd.*, pag. xiv), dalle premesse immanentistiche. Cfr. *Dialogo II*, pag. 56.

è rappresentato come l'autore unico e diretto di tutti quegli effetti che certi teologi e filosofi (1) sono soliti attribuire alla Natura, alla Materia, al Caso o a qualche altro principio non pensante. È questo un modo di esprimersi così universale nella Sacra Scrittura, che sarebbe superfluo confermarlo con delle citazioni.

[Dio è dunque non soltanto l'autore, ma l'autore diretto ed immediato di tutte le cose e di tutti i fatti che avvengono nell'universo. Dopo aver dimostrato come questa affermazione non porti alla contraddizione di fare di Dio l'autore di tutti i peccati compiuti dagli uomini, perchè questi derivano, in fondo, direttamente dalla stessa volontà dell'individuo in quanto deroga dalla legge morale, Filonous riepiloga i vari passaggi che lo hanno portato, nel corso di questi Dialoghi, a tale conclusione e, dopo aver mostrato come egli neghi non la realtà delle cose sensibili — ossia delle cose quali sono percepite da noi — bensì soltanto la realtà delle sostanze corporee, cioè delle cose in sè, si appresta a confermare ancora con nuovi argomenti, contro nuove obbiezioni di Hylas, il fatto che le nostre idee sono le stesse cose reali] (2).

Hyl. — Ma che ne dici di questo: se è vero che, secondo te gli uomini giudicano della realtà delle cose soltanto coi loro sensi, come può un uomo essere tratto in errore

(1) Come fecero, tra i teologi, Alberto Magno (1193-1280) e lo stesso Tomaso d'Aquino, i quali riposero il principio di individuazione — ossia la causa per cui le essenze universali si individualizzano nelle cose particolari — essenzialmente nella materia; e, tra i filosofi, specialmente lo Hobbes col suo radicale materialismo.

(2) Tolta parte di un paragrafo.

quando pensa che la luna sia una superficie piana, lucida, di circa un piede di diametro; o che una torre quadrata che egli vede da lontano sia rotonda; o che un remo immerso da una parte nell'acqua sia piegato? (1).

Fil. — Dico che costui sbaglia non rispetto alle idee che percepisce attualmente; bensì soltanto rispetto alle deduzioni che trae dalle sue percezioni attuali. Così nel caso del remo: quello che egli percepisce direttamente con la vista è certamente piegato; e fin qui egli è nel vero. Ma se da questo concludesse che, tirando il remo fuori dell'acqua, percepirebbe la stessa piegatura; o che, toccandolo, avrebbe la sensazione che dànno di solito le cose piegate, egli si ingannerebbe. Così pure si ingannerebbe se da quel che percepisce da un punto lontano egli concludesse che, nel caso in cui si accostasse alla luna o alla torre, sarebbe sempre colpito dalle medesime idee. Ma il suo sbaglio consiste non in ciò che percepisce direttamente e attualmente, essendo un'evidente contraddizione supporre che possa errare per questo rispetto; bensì nel giudizio errato da lui formulato intorno alle idee che ritiene connesse con quelle direttamente percepite, o riguardo alle idee che, da ciò che percepisce attualmente, egli suppone di poter percepire in altre circostanze. È quello che avviene per il sistema copernicano. Noi non percepiamo alcun movimento della terra; ma sarebbe erroneo concludere da ciò che, nel caso in cui fossimo posti ad una distanza così grande dalla terra come lo siamo ora dagli altri pianeti, non percepiremmo, nemmeno allora, il suo movimento.

(1) Questa del controllo reciproco tra i vari sensi è una delle prove principali portate dal Locke per dimostrare la realtà obbiettiva delle cose esterne.

Hyl. — Capisco; e bisogna convenire che tu dici delle cose abbastanza giuste. Ma lascia che ti ricordi una cosa. Di grazia, Filonous, un tempo non eri tu così sicuro dell'esistenza della materia come lo sei ora del fatto che essa non esiste?

Fil. — Sì; ma qui sta la differenza: che prima la mia sicurezza era fondata, al di fuori di ogni critica e di ogni esame, sul pregiudizio; mentre ora, in seguito all'indagine, è fondata sull'evidenza.

Hyl. — Dopo tutto, mi sembra che la nostra disputa sia più formale che sostanziale. Noi siamo d'accordo sulla sostanza ma differiamo nel nome. Che le idee da cui siamo impressionati ci vengano *dal di fuori*, questo è evidente; nè meno evidente si è che devono esservi al di fuori della mente, non dirò degli archetipi, ma dei poteri corrispondenti a tali idee (1). E poichè questi poteri non possono sussistere di per sè, bisogna necessariamente ammettere un loro soggetto: soggetto che io chiamo *materia* e che tu chiami *spirito*. Qui sta tutta la differenza.

Fil. — Di grazia, Hylas, questo essere fornito di poteri, questo soggetto dei poteri, è esteso?

Hyl. — Non ha estensione; ma ha il potere di fare nascere in noi l'idea di estensione.

Fil. — Dunque in se stesso esso non è esteso.

(1) Già il Locke, distinguendo le qualità primarie dalle qualità secondarie e le idee che si determinano in noi per mezzo della sensazione dalle cause di esse, aveva affermato che, in corrispondenza delle qualità secondarie, non c'era nei corpi che il *potere* di produrre in noi quelle tali sensazioni (*Saggio, Libro II, cap. VIII*) e aveva definito le qualità proprie dell'oggetto, di fronte alle idee che noi ne abbiamo e che esistono solo nello spirito, come la *potenza*, o facoltà, che ha il corpo di produrre queste stesse idee nel nostro spirito.

Hyl. — Ne convengo.

Fil. — E non è anche attivo ?

Hyl. — Senza dubbio; altrimenti come potremmo attribuirgli dei poteri ?

Fil. — E ora permetti che ti faccia due domande.

Primo: se è conforme all'uso corrente o dei filosofi o di altri, dare il nome di *materia* ad un essere inesteso e attivo. *Secondo:* se non è ridicolo ed assurdo applicare i nomi a sproposito e contrariamente all'uso comune del linguaggio.

Hyl. — E sia pure; non la chiamiamo materia, se così non vuoi; ma una *Terza Natura* distinta dalla materia e dallo spirito. Giacchè per quale ragione dovremmo chiamarla spirito ? La nozione di spirito non implica, forse, un essere pensante oltre che attivo e inesteso ?

Fil. — La ragione è questa: che io voglio aver una certa idea del significato che c'è in quello che dico; ma non ho alcuna idea di un'azione distinta da un atto volitivo, nè posso concepire che un atto volitivo esista altro che in uno spirito (1). Perciò, quando parlo di un essere attivo io non posso intendere altro che uno spirito. Inoltre, che cosa ci può essere di più evidente del fatto che una cosa che non ha in se stessa alcuna idea non può comunicare a me nessuna idea ? E se ha in sè una qualche idea, essa non può certamente essere che uno spirito.

Ma perchè questo punto ti sia, se possibile, ancora più chiaro, ecco qua: io sostengo, al pari di te, che, essendo noi impressionati dal di fuori, è necessario riconoscere che

(1) L'azione non esiste che nella volontà, ossia nello spirito. (Vedi *Introduz.*, pagg. XXVI-XXVII). Cfr. anche *Dialogo II*, pagg. 57-58.

esistono al di fuori di noi, in un essere distinto da noi, certi poteri (1). Fin qui noi siamo d'accordo. Ma differiamo per quanto riguarda la natura di questo essere fornito di poteri: per me è uno spirito, per te la materia o una non so quale (e, potrei aggiungere, nemmeno tu sai quale) Terza Natura. Io ti dimostro che è uno spirito in questa maniera: dagli effetti che vedo prodursi, deduco che vi sono delle azioni; e se azioni, volizioni; e se ci sono delle volizioni deve esserci una *volontà*. D'altra parte le cose che io percepisco devono esistere — esse o i loro archetipi — fuori della *mia* mente; ma essendo idee, nè esse nè i loro archetipi possono esistere altro che in un'intelligenza; dunque c'è un'*intelligenza*. Ma volontà e intelligenza costituiscono, nel senso più rigoroso della parola, una mente o uno spirito. Dunque la causa efficiente delle mie idee è, a rigor di termini, uno *spirito*.

[Filonous dimostra ancora come questo spirito onnipotente, autore di tutte le nostre idee reali, non possa essere soggetto al dolore, pur conoscendo il dolore; come il fatto della gravità non deponga per nulla in favore dell'esistenza della materia; e come, infine, pur negando l'esistenza della sostanza materiale, la scienza continui tuttavia a mantenere tutto il suo valore perchè il suo scopo si esaurisce nella ricerca delle leggi, ossia delle formule con cui noi esprimiamo i rapporti costanti tra i fenomeni, cioè tra le nostre idee: e l'ipotesi immaterialistica del Berkeley non nega affatto la esistenza di tali leggi di natura.

(1) La produzione di idee in noi indica un'azione attiva da parte di altri: a questo si riduceva essenzialmente, secondo il Berkeley, ogni nostra credenza nella realtà delle cose esterne.

Nemmeno è giusto dire, come dicevano i Cartesiani, che Dio ci abbia dato una tendenza naturale a credere nell'esistenza della materia, giacchè più e più volte Filonous ha dimostrato in che cosa consista, in realtà, questa credenza] (1).

Hyl. —Ma ci può essere niente di più evidente del fatto che tu miri a cambiare tutte le cose in idee? Tu, dico, che non ti sei peritato ad accusarmi di *scetticismo*? È una cosa tanto evidente che nessuno la può negare.

Fil. — Ti sbagli. Io non miro a cambiare le cose in idee, ma piuttosto le idee in cose (2); poichè quegli oggetti diretti delle nostre percezioni che, secondo te, sono soltanto apparenze delle cose, io le considero invece come le stesse cose reali.

Hyl. — Cose?! Tu puoi dire tutto quello che vuoi; ma è certo che non lasci altro che le vuote forme esteriori delle cose, soltanto la superficie che colpisce i sensi.

Fil. — Quelle che tu chiami vuote forme esteriori e superficie delle cose, sono, per me, le cose stesse. Nè esse sono vuote o incomplete se non in quanto si suppone, come fai tu, che la materia sia una parte essenziale di tutte le cose corporee. Noi siamo, dunque, d'accordo in questo: che percepiamo soltanto le forme sensibili; ma differiamo in quanto tu le consideri come vuote apparenze, io come esseri reali. In una parola, tu non ti fidi dei tuoi sensi, io sì.

(1) Tolta parte di un paragrafo.

(2) Il Berkeley non rende le cose *soggettive*; ma riconosce le idee, cioè le cose quali sono percepite direttamente dai sensi, come cose reali: ossia dà loro un valore *oggettivo*. (V. *Introduzione*, pagg. xxx-xxxii).

Hyl. — Tu dici di credere ai tuoi sensi e ti compiaci continuamente con te stesso di essere, in questo, d'accordo col volgo. Secondo te, dunque, la vera natura di una cosa viene scoperta coi sensi. Se è così da che cosa dipendono, allora, tutte le divergenze che esistono tra le nostre sensazioni? Perchè le forme e le altre qualità sensibili non sono sempre le stesse in qualunque maniera vengano percepite? E perchè si userebbe il microscopio per scoprire meglio la vera natura di un oggetto se fosse possibile scoprirla ad occhio nudo?

Fil. — A rigor di termini, l'oggetto che vediamo non è quello che tocchiamo (1), nè l'oggetto che percepiamo col microscopio è quello che percepiamo ad occhio nudo. Ma se la minima differenza fosse stata ritenuta sufficiente a costituire una nuova specie o un nuovo individuo, la confusione di un numero infinito di nomi avrebbe reso il linguaggio inservibile (2). Perciò, per evitare questo e tutti gli altri inconvenienti che si vedono facilmente, sol che si pensi un poco, gli uomini combinano insieme le varie idee apprese da sensi diversi o dallo stesso senso in differenti tempi e in differenti circostanze, ma che si è osservato hanno tra loro, in natura, una certa connessione necessaria o per quanto riguarda la coesistenza o per quanto riguarda la successione (3), e le indicano tutte con un solo nome e le considerano

(1) Argomento svolto specialmente nel *Saggio sulla visione*, sez. 49. (Vedi *Introduz.*, pagg. XXIV-XXV).

(2) Vedi *Introduz.*, pag. XX, nota 1.

(3) Questa connessione necessaria ha la propria ragione nella bontà di Dio e nell'ordine da lui provvidenzialmente mantenuto nella produzione delle sue idee, che sono poi le cose reali: ordine che egli mantiene per poter dare agli uomini una certa sicurezza nelle contingenze della vita. (V. *Introduzione*, pag. XXXI e pag. XXXIV).

tutte come una sola cosa. Da ciò deriva che quando si esamina con gli altri sensi una cosa còlta col senso della vista, questo si fa non per poter comprendere meglio l'oggetto percepito con la vista: giacchè l'oggetto di un senso non è quello percepito dagli altri sensi. E quando si guarda attraverso il microscopio, non è per poter percepire più chiaramente quello che si è già percepito ad occhio nudo: giacchè l'oggetto percepito con la lente è assolutamente diverso dall'altro. Ma in entrambi i casi il nostro scopo è soltanto quello di conoscere quali idee siano necessariamente connesse tra loro. E più connessioni di idee uno conosce, più si dice che egli conosce della natura delle cose. Che vuol dire, perciò, se le nostre idee sono variabili; che vuol dire se i nostri sensi non sono in ogni circostanza impressionati dalle stesse apparenze? Non ne seguirà che non si debba aver fiducia in essi, o che essi siano in contraddizione con loro stessi o con qualche altra cosa, a meno che non sia con quella tua idea preconcepita di una, non so quale, natura singola, immutabile, impercettibile e reale indicata da ciascun nome (1). Pregiudizio che sembra dipendere dal fatto che non si è esattamente compreso il comune linguaggio degli uomini, i quali parlano di parecchie idee distinte come se fossero unite dalla mente in un'unica cosa. E si ha davvero ragione di credere che tante erronee opinioni dei filosofi siano dovute, appunto, a questa causa: giacchè essi incominciano a costruire i loro sistemi non tanto sulle nozioni, quanto sulle parole che gli uomini volgari han formato,

(1) Ossia con le idee delle varie sostanze corporee. Cfr. la critica berkleiana delle idee astratte (vedi *Introduzione*, pagg. XIX-XX).

senza nessun riguardo alla speculazione, unicamente per poter sbrigare con maggior comodità e rapidità le loro faccende nella vita.

Hyl. — Mi sembra di comprendere ciò che vuoi dire.

Fil. — Secondo te, le idee che percepiamo coi sensi sono non le cose reali, bensì le immagini o le copie delle cose reali. La nostra conoscenza, dunque, è reale solo in quanto le nostre idee sono vere *rappresentazioni* di questi *originali* (1). Ma poichè questi supposti originali sono, in se stessi, assolutamente inconoscibili, non è possibile conoscere fino a che punto le nostre idee vi rassomiglino. Noi non possiamo, perciò, esser sicuri di possedere nessuna conoscenza reale. Inoltre, poichè le nostre idee mutano continuamente senza che nessun cambiamento si verifichi nelle supposte cose reali, ne segue necessariamente che non tutte possono essere delle copie vere di queste cose; o che, ammesso che alcune lo siano ed altre no, non è possibile distinguere le prime dalle seconde. E questo ci getta in una incertezza ancor più profonda. E non basta: quando si considera questo punto non si riesce a comprendere come un'idea, o qualche cosa di simile ad un'idea, possa avere un'esistenza assoluta fuori di una mente; nè, di conseguenza, dato il tuo presupposto, come possano esservi in natura delle cose reali. E il risultato di tutto questo si è che cadiamo nel più disperato e miserabile scetticismo. Ora lascia che ti chieda: *Primo*, se la sorgente di tutto questo scetticismo non sia il fatto che tu riferisci le idee, come ai loro originali, a certe sostanze non percepite ed esistenti in modo assoluto; *Secondo*, se tu puoi cogliere o coi sensi o con la ragione l'esistenza

(1) Vedi retro, *Dialogo I*, pagg. 39-40.

di questi originali sconosciuti. E, nel caso che tu non possa cogliere la loro esistenza, se non sia assurdo supporla. *Terzo*, se dopo aver ben bene esaminato tu non ti accorga che l'espressione *esistenza assoluta o esterna di una sostanza incosciente* non corrisponda a nessuna idea distinta nè abbia alcun significato distinto. E finalmente se, considerate le premesse, la cosa più saggia non sia quella di uniformarsi alla natura, di aver fiducia nei propri sensi e, lasciando da parte tutti quei tormentosi pensieri intorno alla vera natura delle cose, ossia alle sostanze sconosciute, ammettere col volgo che le cose reali sono proprio quelle che vengono percepite coi sensi.

[Hylas non si ferma alle difficoltà che questa spiegazione potrebbe sollevare; ma pone un'altra obbiezione analoga a questa e ancor più seria: poichè noi non possiamo percepire con i sensi altro che le nostre idee e poichè le idee che sono nel mio spirito non possono essere nel tuo, come si può dire che due persone percepiscono la stessa cosa, se gli oggetti che percepiamo non sono che idee? Tale difficoltà era stata vista anche dal Collier il quale aveva ammesso senza esitare che, effettivamente, due persone non possono percepire la stessa cosa; il Berkeley fa, invece, delle riserve in proposito e dichiara che tutto dipende dal significato attribuito alla parola « stessa »: se con essa s'intende esprimere quella identità astratta posta dai filosofi, l'obbiezione ha valore; ma se le si attribuisce, invece, il significato comune di « percezioni tra cui esiste una certa somiglianza », allora questa obbiezione non regge.

Dopo avere insistito ancora sul fatto che la realtà delle cose sensibili consiste nei fenomeni effettivamente

percepiti, Filonous risponde ad un'altra obbiezione collegata con quella precedente, riguardo al senso in cui bisogna intendere l'espressione che « le cose esistono solo nella mente »: non in un senso troppo letterale; ma intendendo con essa soltanto il fatto che la mente le percepisce ed in questo senso le contiene in sè, in quanto ne è impressionata dal di fuori. Spiegazione che viene spesso trascurata dai critici del Berkeley, ma che è assai importante per chiarire la posizione del nostro Autore.

E Hylas avanza, infine, un'ultima obbiezione tratta dalla contraddizione apparente tra la dottrina dell'immaterialismo ed il racconto della creazione quale si legge nella *Genesi*. Era l'obbiezione che aveva impedito al Malebranche di spingere la sua dottrina fino alla completa negazione della sostanza materiale. Ma Filonous dimostra come, in realtà, la Sacra Scrittura non affermi in nessun luogo l'esistenza di un mondo esterno al di fuori del nostro spirito, bensì si limiti soltanto a dire che questo mondo esiste realmente e che è stato creato in principio da Dio. Il che è perfettamente coerente anche con la dottrina del Berkeley per il quale le cose esteriori hanno una vera esistenza reale in quanto sono percepite; e, pur essendo conosciute eternamente da Dio, ossia avendo un'esistenza eterna nella Sua mente, hanno però incominciato nel tempo la loro esistenza rispetto agli spiriti finiti: quando, cioè, per decreto divino hanno incominciato a divenire percepibili alle creature intelligenti.

Superata così anche questa difficoltà, non resta ad Hylas che una segreta ripugnanza ad adottare le nuove teorie, senza che egli stesso sappia spiegarsene il perchè; ripugnanza che, come osserva Filonous, dipende uni-

camente dal pregiudizio che sempre si accompagna alle dottrine vecchie e radicate] (1).

Fil. — Per pareggiare, dunque, il peso di questo pregiudizio gettiamo sulla bilancia i grandi vantaggi che derivano dalla credenza nell'immaterialismo, sia nei riguardi della religione che in quelli della scienza (2). L'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, questi due grandi articoli di fede, non vengono forse provati nel modo più chiaro, più immediato e più evidente? Quando parlo dell'esistenza di Dio, io non voglio parlare di una causa generale ed oscura di cui non possiamo formarci alcuna nozione distinta; ma di Dio nel vero e stretto senso della parola. Di un Essere, cioè, la cui spiritualità, onnipresenza, provvidenza, onniscienza; la cui potenza e bontà infinite sono così chiare come l'esistenza delle cose sensibili di cui, nonostante le pretese affermazioni e gli ostentati scrupoli degli scettici, non c'è ragione di dubitare più di quanto non si dubiti della nostra stessa esistenza.

Per quanto riguarda, poi, la scienza umana, in quali imbarazzi, in quali oscurità, in quali contraddizioni la credenza della materia non ha trascinato gli uomini, nel campo della Filosofia Naturale! (3). Senza parlare delle innumerevoli dispute intorno alla sua estensione,

(1) Tolti due paragrafi interi e buona parte di un terzo.

(2) Questa illustrazione dei vantaggi che la nuova concezione della materia e del mondo materiale, quando sia esattamente interpretata ed applicata, presenta dal punto di vista della religione e della scienza, era già stata fatta dal Berkeley nei *Principi* (Sez. 15-156); ma si trova qui molto più svolta ed ampliata, dato il carattere prevalentemente divulgativo di questa piccola opera.

(3) Vedi retro, pag. 47, nota 2.

continuità, omogeneità, divisibilità, ecc. ecc. Non pretendono essi (1) forse di spiegare tutte le cose con l'azione che i corpi eserciterebbero sui corpi secondo le leggi del moto senza essere, tuttavia, nemmeno capaci di comprendere come un corpo possa muoverne un altro ? (2). Ma anche ammettendo che non vi sia alcuna difficoltà nel conciliare la nozione di un essere inerte con quella di causa, o nel concepire come un accidente possa passare da un corpo all'altro, tuttavia sono essi forse mai riusciti, con tutte le loro idee stiracchiate e le loro ipotesi strampalate, a produrre *meccanicamente* un corpo animale o vegetale ? Sono forse mai riusciti a spiegare con le leggi del moto i suoni, i sapori, gli odori, i colori; o il corso regolare delle cose ? Han forse mai potuto spiegare con i principî della fisica la disposizione e l'ordine anche delle più insignificanti parti dell'universo ? Ma lasciando, invece, da parte la materia e le cause corporee e ammettendo soltanto l'azione di una mente perfettissima, tutti gli effetti della natura non divengono forse facili e intelligibili ? Se i *fenomeni*

(1) Il Berkeley si riferisce qui ai filosofi materialisti ed ai cultori della nuova scienza della natura. Vedi *Dialogo II*, pag. 57, nota 1.

(2) Il Berkeley svolgerà più compiutamente questo concetto nel *De Motu*, mostrando come il rapporto di causalità che si crede di osservare nel mondo dei fenomeni non sia che un rapporto da segno a cosa significata e come l'idea di causa si formi in noi soltanto in base alla coscienza della nostra attività personale, della nostra volontà (vedi *Introduz.*, pag. XXVI, nota 1).

Così, precorrendo lo Hume, egli mette in luce le difficoltà tradizionali che si oppongono alla spiegazione del concetto di causa in quanto tutto ciò che noi sperimentiamo nel mondo dei fenomeni non è che la percezione di una costante successione nel tempo e coesistenza nello spazio; ma le supera con la sua nozione di spirito. (*Introduz.*, pag. XXVI, nota 2).

non sono che *idee*, Dio è uno *spirito*, mentre la materia è un essere privo di coscienza e di percezione. Se questi fenomeni rivelano nelle loro cause una potenza illimitata, Dio è attivo e onnipotente, mentre la materia è una massa inerte. Se l'ordine, la regolarità, l'utilità loro non potranno mai essere ammirate abbastanza, Dio è infinitamente saggio e previdente, mentre la materia è priva di ogni piano e di ogni disegno. Questi sono certamente dei grandi vantaggi per quanto riguarda la *Fisica*. Senza contare che la credenza in una divinità lontana spinge naturalmente gli uomini a trascurare i loro doveri morali; doveri che osserverebbero, invece, con maggior diligenza nel caso in cui pensassero che Dio è immediatamente presente e agente nelle loro menti, senza l'interposizione della materia o di cause seconde non pensanti.

Per quanto riguarda, poi, la *Metafisica* (1) quali e quante difficoltà riguardo all'entità (2) in astratto, alle forme sostanziali (3), ai principî ilarchici (4), alle nature

(1) La denominazione di *Metafisica* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), data allo studio delle cause prime risale ad Andronico di Rodi che, riordinando gli scritti di Aristotele relativi alla filosofia prima, diede loro appunto questo nome che ancor oggi portano, tenendo conto che Aristotele soleva distinguere ciò che è primo per rispetto a noi da ciò che è primo per natura e che quindi per noi *viene dopo* le cose naturali.

(2) *Ens* nell'uso classico scolastico era sinonimo di *essere* e fu usato soltanto nel senso aristotelico: attribuito, cioè, soltanto agli oggetti in quanto esistono fuori della mente.

(3) Forma sostanziale fu detta da Tomaso d'Aquino quella forma che costituisce una *natura*, ossia una specie o genere, in quanto dotati di *esistenza* reale. Come si vede il Berkeley avvicina qui la tesi materialistica al realismo medioevale, ossia a quella corrente filosofica che attribuiva una realtà anche agli universali, alle sostanze.

(4) Deriva evidentemente da ὕλη, materia. Forse il Ber-

plastiche (1), alla sostanza e agli accidenti (2), al principio di individuazione (3), alla possibilità che la materia pensi, alla maniera in cui due sostanze indipendenti e così completamente diverse come lo spirito e la materia possono agire reciprocamente l'una sull'altra (4); quali e quante difficoltà, dico, e quante interminabili dispute riguardo a queste e ad altre innumerevoli questioni sarebbero eliminate, se si supponesse soltanto l'esistenza di Spiriti e di Idee! Le *matematiche* stesse divengono molto più chiare e facili quando si toglie l'esistenza assoluta delle cose estese: giacchè i paradossi più urtanti e le più imbrogliate speculazioni che si trovano in queste scienze derivano unicamente dall'asserzione della divisibilità infinita di una estensione finita: asserzione che dipende, appunto, da quell'ipotesi.

keley si riferisce qui alla dottrina di Alberto Magno che riponeva nella materia il principio di individuazione.

(1) Dal greco *πλάσσειν*, plasmare. Quelle proprietà che hanno le sostanze viventi di alterare la loro forma sotto mutate-condizioni di vita.

(2) Sostanza, nella terminologia scolastica, è ciò che esiste per sè; mentre accidente è ciò che esiste in un'altra cosa, ossia nella sostanza.

(3) Da Tomaso d'Aquino in poi fu specialmente importante nella filosofia scolastica il principio di individuazione, il cui problema — che è la conseguenza naturale del problema sulla realtà degli universali — venne accennato per la prima volta da Alberto Magno (nato a Lavingen, nella Svezia nel 1193; morto a Colonia nel 1280; studiò a Padova filosofia, matematica e medicina) e sviluppato poi perfettamente dallo stesso Tomaso. Il problema, che deriva necessariamente dalla soluzione realistica, è essenzialmente questo: sotto quali determinazioni le essenze universali divengono individuali? Alberto Magno aveva riposto questo principio di individuazione nella materia; Tomaso d'Aquino esplica pienamente tale accenno.

(4) Vedi *Introduz.*, pag. XIV.

Ma perchè insistere sulle scienze particolari? Quella negazione della possibilità di ogni scienza, qualunque essa sia, che è la mania degli scettici antichi e moderni (1), non

(1) Per quanto le origini lontane dello scetticismo si possano rintracciare nel relativismo degli antichi sofisti (v sec. a. C.), e nel discredito in cui Democrito (460-370 a. C.), pose le percezioni dei sensi, il nome di scettici (σκεπτικοί) non comparve nella storia della filosofia che nel III sec. a. C., attribuito ai discepoli di Pirrone di Elide († 270 a. C.) i quali eran tutti d'accordo nell'affermare che noi non possiamo in nessun modo comprendere, nè per via dei sensi nè per mezzo della ragione, la vera natura delle cose: giacchè i primi ce le mostrano come appaiono a noi e non come sono in realtà e la seconda si acquieta in ciò che sembra conveniente e che è accettato, per consuetudine, da tutti gli uomini.

La scuola di Pirrone si sciolse ben presto; ma le obbiezioni da essa accampate contro la certezza della scienza furono rilevate dalla Media Accademia che mette capo ad Arcesilao (315-240 a. C.). In seguito i nuovi scettici, con Enesidemo, con Agrippa (fine del I sec. a. C.) e, più tardi, con Sesto Empirico (200 d. C.), cercarono di dimostrare l'impossibilità di ogni nostra conoscenza fondandosi essenzialmente sulla relatività delle nostre rappresentazioni e sulla impossibilità della prova.

Nell'epoca immediatamente precedente a quella del Berkeley, lo scetticismo, già innovato in Francia dal Montaigne (1533-1592) e dallo Charron (1541-1603), aveva tratto nuovo alimento dalla filosofia del Cartesio il quale, con il suo razionalismo, aveva posto, come già abbiām veduto (*Introduzione*, pag. XIII), il problema della validità e dei limiti delle nostre conoscenze, estendendo il dubbio anche alla testimonianza dei sensi. Specialmente in Francia, il dubbio scettico aveva trovato spiriti disposti a convertirlo da posizione iniziale in atteggiamento permanente: il vescovo francese Pietro Daniele Huet (1630-1721) aveva esteso il dubbio allo stesso *cogito*; Biagio Pascal (1623-1662) si era rifugiato nella fede dopo essersi convinto dell'impotenza della ragione a condurre l'uomo alla verità; e Pietro Bayle (1647-1706), dopo aver dichiarato che la ragione è incapace di conseguire la certezza, aveva negato ogni possibilità di spiegazione razionale dei dogmi tributando loro, appunto per questo, l'assenso della fede.

si fonda, forse, su questo stesso principio? E puoi tu portare un solo argomento contro la realtà delle cose corporee o in favore della nostra completa ignoranza della loro vera natura, il quale non si fondi essenzialmente sul presupposto che la loro realtà consiste unicamente in un'esistenza esterna ed assoluta? Finchè ci si fonda su questo presupposto bisogna riconoscere che gli argomenti tratti dalle variazioni di colore del collo di un colombo o dal fatto che un remo immerso nell'acqua sembri spezzato, hanno davvero valore e peso (1). Ma queste e simili obiezioni scompaiono quando si cessa di sostenere l'esistenza di originali assoluti ed esterni e si ripone, invece, la realtà delle cose nelle idee che noi ne abbiamo: idee che sono, è vero, transitorie e mutevoli; ma che mutano non a casaccio, bensì secondo l'ordine fisso della natura. Poichè in ciò essenzialmente consiste quella regolarità e verità delle cose che ci dà una certa garanzia di sicurezza nelle varie contingenze della vita e permette di distinguere ciò che è *reale* dalle *visioni disordinate* della fantasia.

Hyl. — Sono pienamente d'accordo con te in tutto quello che dici e devo riconoscere che niente più mi spinge ad abbracciare la tua teoria dei vantaggi che, a

È certamente a questa corrente postcartesiana, alla quale accennerà esplicitamente anche in seguito (vedi avanti, pag. 103, nota 2), che il Berkeley si riferisce qui, quando parla di scettici moderni; se non forse, addirittura, allo stesso Cartesio (vedi pag. 72, nota 1), allo Hobbes, al Locke (pag. 72, nota 2): a tutti coloro, cioè, che approfondirono, da Galileo in poi, il realismo ingenuo e, basandosi sul presupposto materialistico, giunsero inevitabilmente a negare la possibilità di ogni nostra conoscenza per quanto riguarda la vera natura delle cose esterne.

(1) Vedi retro, pagg. 91-93.

quanto vedo, l'accompagnano. Io sono pigro per natura e questa dottrina abbrevia molto il processo del nostro conoscere. Quanti dubbî, quante ipotesi, che labirinto di inganni, che immenso campo di dispute, che pelago di falsa scienza, è possibile evitare con questa sola teoria dell'immaterialismo !

[Filonous dà ancora alcuni consigli sul vero metodo da seguire per evitare ogni errore riguardo alla natura delle cose sensibili e superare tutte le obbiezioni che potessero eventualmente presentarsi in seguito contro la sua dottrina. E, dopo alcune osservazioni sul danno che presenta l'uso di certe parole e quello della parola *materia* in particolare, egli, riassumendo la sua dottrina, fa osservare come essa non faccia che unire ciò che vi è di vero nell'opinione dei filosofi e in quella del volgo] (1).

Fil. — Io non pretendo di essere un fondatore di nuove dottrine. I miei sforzi mirano soltanto a conciliare e porre in chiara luce quella verità che era prima divisa tra il volgo e i filosofi: in quanto il primo crede che *le cose che si percepiscono immediatamente siano le cose reali*; e i secondi affermano che *le cose che si percepiscono immediatamente non sono che idee le quali esistono soltanto nella mente*. Queste due opinioni fuse insieme formano, infatti, la sostanza di tutta la mia dottrina.

Hyl. — Per molto tempo ho diffidato dei miei sensi: mi sembrava di vedere le cose in una mezza luce o attraverso delle lenti false. Ora le lenti sono sparite ed

(1) Tolto il principio dell'ultimo paragrafo.

una nuova luce irrompe nel mio intelletto. Io sono pienamente convinto di vedere le cose nelle loro forme originali e non mi preoccupo più della loro *natura ignota* o della loro *esistenza assoluta*. Questo è lo stato in cui mi trovo ora; per quanto non riesca davvero a comprendere per quale via ci sia giunto. Tu ti basi sugli stessi principî su cui generalmente si fondano Accademici (1), Cartesiani (2) e simili sêtte; e per molto tempo sembrava, quasi, che tu sostenessi la loro filosofia scettica; ma alla fine le tue conclusioni sono direttamente opposte alle loro.

Fil. — Guarda là, Hylas, la colonna d'acqua di quella fontana, come si slancia fino ad una certa altezza e come, giunta a un dato punto, si rompe e ricade nella vasca da cui è sorta; e tanto la sua ascesa quanto la sua caduta derivano da un'unica legge, dallo stesso principio di gravità. Proprio così quegli stessi principî che

(1) Accademici furono detti i discepoli di Platone, dagli orti di Accademo dove egli insegnò e che, anche dopo la sua morte, rimasero fino al vi secolo d. C. sede della scuola. Il Berkeley si riferisce qui, evidentemente, a quella che fu detta la Media Accademia che, in contrapposizione all'antica formata da scolari che avevano udito personalmente Platone, si avviò verso lo scetticismo iniziato da Arcesilao (morto nel 240 a. C.) e sviluppato da Carneade (morto nel 129 a. C.). (Vedi retro, pag. 100, nota 1).

(2) Cartesiani sono i discepoli di Descartes, cioè coloro che, in contrapposizione all'indirizzo baconiano che riponeva nell'esperienza il più saldo fondamento del nostro sapere, ammettevano che i dati dei sensi fossero illusori. (Vedi retro, pag. 100, nota 1). Come già abbiamo osservato in questo luogo, infatti, l'argomento fondamentale che penetrò tutte le obiezioni degli scettici antichi e moderni contro le possibilità della scienza, è costituito essenzialmente da quella completa relatività delle nostre rappresentazioni che era stata dal Berkeley stesso ampiamente sostenuta per tutto il corso del *Dialogo I*.

portano allo scetticismo (1), quando siano spinti fino ad un certo punto, riportano di nuovo gli uomini verso il senso comune.

(1) Filonous conviene, quindi, che la sua teoria si è allontanata per un istante dal senso comune. Confessioni come questa sono rare nel Berkeley.

INDICE ANALITICO DELLA MATERIA

	<i>Pag.</i>
INTRODUZIONE	V
I. — Cenno Biografico	V
<i>Sommario.</i> — Epoca del Berkeley. — Suo carattere. — Avvenimenti principali della sua vita.	
II. — Cenno Bibliografico	IX
A) — <i>Opere del Berkeley</i>	IX
<i>Sommario.</i> — Elenco cronologico delle principali opere filosofiche. — Edizione inglese più importante. — Traduzioni italiane.	
B) — <i>Bibliografia</i>	X
<i>Sommario.</i> — Per la storia del pensiero inglese. — Per la teoria della conoscenza, in particolare. — Per la vita e le opere del Berkeley. — Per il suo pensiero filosofico.	
III. — Cenni teorici e storici	XII
A) — <i>Sviluppo della concezione idealistica prima del Berkeley</i>	XII
<i>Sommario.</i> — Il problema dell'esistenza di una sostanza materiale indipendente ed assoluta, posto dall'immanentismo cartesiano. — L'esistenza di questa sostanza materiale non può essere oggetto di intuizione diretta; ma può essere dimostrata razionalmente (Descartes). — Tale esistenza non può essere neppure dimostrata; ma è però possibile: quindi può e deve essere accettata come articolo di fede (Malebranche). — L'empirismo inglese, identificando il pensabile col percepibile, pone il fondamento per dimostrare come tale esistenza non sia nemmeno possibile. — Il Locke giunge, in base a questo principio empiristico, a negare la pen-	

sabilità della sostanza; ma ne afferma pur sempre l'esistenza. — Contraddizioni e scetticismo in cui egli fatalmente cade. — Esigenze e problemi che si presentavano al Berkeley.

B) — *L'idealismo berkleiano* XIX

I — Immaterialismo XIX

Sommario. — In base alla negazione della realtà delle idee astratte, il Berkeley giunge a negare la realtà dell'idea di sostanza corporea: l'idea di sostanza corporea non è che una collezione di idee individuali e concrete, ossia di qualità sensibili; le qualità sensibili non sono che sensazioni ed esistono solo in quanto sono percepite; tale idea è, quindi, in se stessa contraddittoria e non ha perciò alcuna realtà. — Da questo il Berkeley passa a negare alla stessa sostanza corporea ogni possibilità di esistenza: una tale idea collettiva è tutto ciò che possiamo pensare della sostanza corporea; quindi questa sostanza non può essere colta direttamente; non può essere dimostrata razionalmente; non è nemmeno possibile. — Di conseguenza le cose non sono che idee e non esistono che nella mente; obiezioni che si oppongono a questa concezione; come vengono superate.

II — Spiritualismo XXV

Sommario. — Queste idee con cui si identificano le cose reali non possono avere altra causa che uno spirito: esse non sono causa di se stesse; non hanno una causa materiale; l'unica causa di cui si può avere esperienza è l'attività spirituale. — Esistenza di altri spiriti finiti al di fuori del nostro. — Spiriti e Idee; non si trovano sullo stesso piano; lo spirito è vera sostanza e serve di sostegno alle idee.

III — Teismo XXX

Sommario. — In che cosa consiste il valore obbiettivo delle cose: inevitabilità e involontarietà delle idee che ce ne formiamo e loro esteriorità rispetto alla nostra mente individuale. — Come si spiega tale valore obbiettivo: queste idee esistono in uno spirito infinito superiore al nostro dal quale sono prodotte; prova gnosologica dell'esistenza di Dio. — In che modo queste idee sono prodotte dallo spirito divino e in che modo sono rivelate al nostro; leggi di natura e valore pragmatico della scienza umana. — Importanza storica del Berkeley; sue insufficienze ed esigenze lasciate in sospenso.

PASSI SCELTI

DAI « DIALOGHI TRA HYLAS E FILONOUS »

	<i>Pag.</i>
DIALOGO PRIMO. — (Omessi un paragrafo e parte di tre)	1

Sommario. — (Pone i fondamenti per dimostrare che le sostanze corporee, ossia le cose in sè, non esistono).

Scopo di questi *Dialoghi*: superare lo scetticismo implicito nella comune concezione materialistica, dando all'esistenza delle cose sensibili un fondamento di certezza.

Nega la realtà dell'idea di sostanza corporea. Le cose quali sono percepite direttamente dai sensi non hanno alcuna esistenza assoluta al di fuori della mente: esse non sono che un insieme di qualità sensibili; queste qualità sensibili si riducono tutte quante a semplici sensazioni ed hanno un'esistenza puramente mentale; esse non possono perciò essere pensate come inerenti a degli oggetti esterni

A questa idea si riduce tutto ciò che noi possiamo pensare della sostanza corporea. Le cose esterne, o sostanze corporee, non possono essere conosciute che attraverso la percezione diretta: esse non possono essere percepite indirettamente dai sensi; non possono essere inferite per somiglianza con le nostre idee. Le sostanze corporee, quindi, non possono essere in nessuna maniera colte dallo spirito e niente si può affermare, perciò, con certezza riguardo alla loro esistenza

DIALOGO SECONDO. — (Omessi due brevi paragrafi e parte di altri due)	44
--	----

Sommario. — (Dimostra come le sostanze corporee non abbiano alcuna esistenza e come, quindi, le cose non esistano indipendentemente dal nostro spirito, sebbene esse mantengano, ciò nonostante, tutta la loro realtà).

La realtà delle cose esterne non si identifica con la loro esistenza assoluta al di fuori della mente, bensì consiste unicamente nella loro indipendenza e inevitabilità rispetto alle menti individuali. In questo senso esse esistono al di fuori di noi, pur non avendo un'esistenza indipendente dall'esser percepite. Questo fatto si spiega con la loro esistenza nella mente infinita di Dio. In che modo Dio rivela queste idee alla nostra mente. Differenza tra la concezione berkleiana e la dottrina del Malebranche

Lo spirito divino costituisce non soltanto la sostanza in cui queste idee che sono le cose esterne esistono al di fuori di noi, bensì la causa che le produce. Tali idee non possono avere che una causa spirituale. Dio le suscita direttamente in noi senza l'intervento della materia.

53

Le sostanze corporee, quindi, non esistono in nessuna maniera:

1) Non possiamo conoscerle nè concepirle in nessun modo distinto, sicchè affermare la materia in sè significa, in realtà, non affermare niente.

2) Non abbiamo nessun motivo per supporre la loro esistenza; nè come causa delle nostre idee, nè come garanzia della realtà delle cose.

3) Esse non sono nemmeno possibili, perchè la loro stessa nozione è contraddittoria.

Le cose, quindi, non sono che idee e non esistono se non in quanto sono percepite

58

DIALOGO TERZO. - (Omessi due brevi paragrafi e parte di altri quattro)

66

Sommario. — (Riprende e rinforza con nuovi argomenti i punti fondamentali di questa concezione svolta nei primi due Dialoghi, mostrando infine come soltanto l'immaterialismo che identifica l'esistenza reale delle cose col loro essere percepite, possa superare lo scetticismo e dare a questa esistenza un fondamento di certezza).

Il più radicale scetticismo è la conseguenza inevitabile di quel presupposto materialistico che identifica la realtà delle cose con un'esistenza indipendente ed assoluta che in realtà non è affatto possibile . . .

66

L'immaterialismo permette di superare tale scetticismo filosofico perchè, riducendo le cose reali alle nostre stesse idee, permette di dare un fondamento di certezza alla loro esistenza e alla conoscenza della loro vera natura.

71

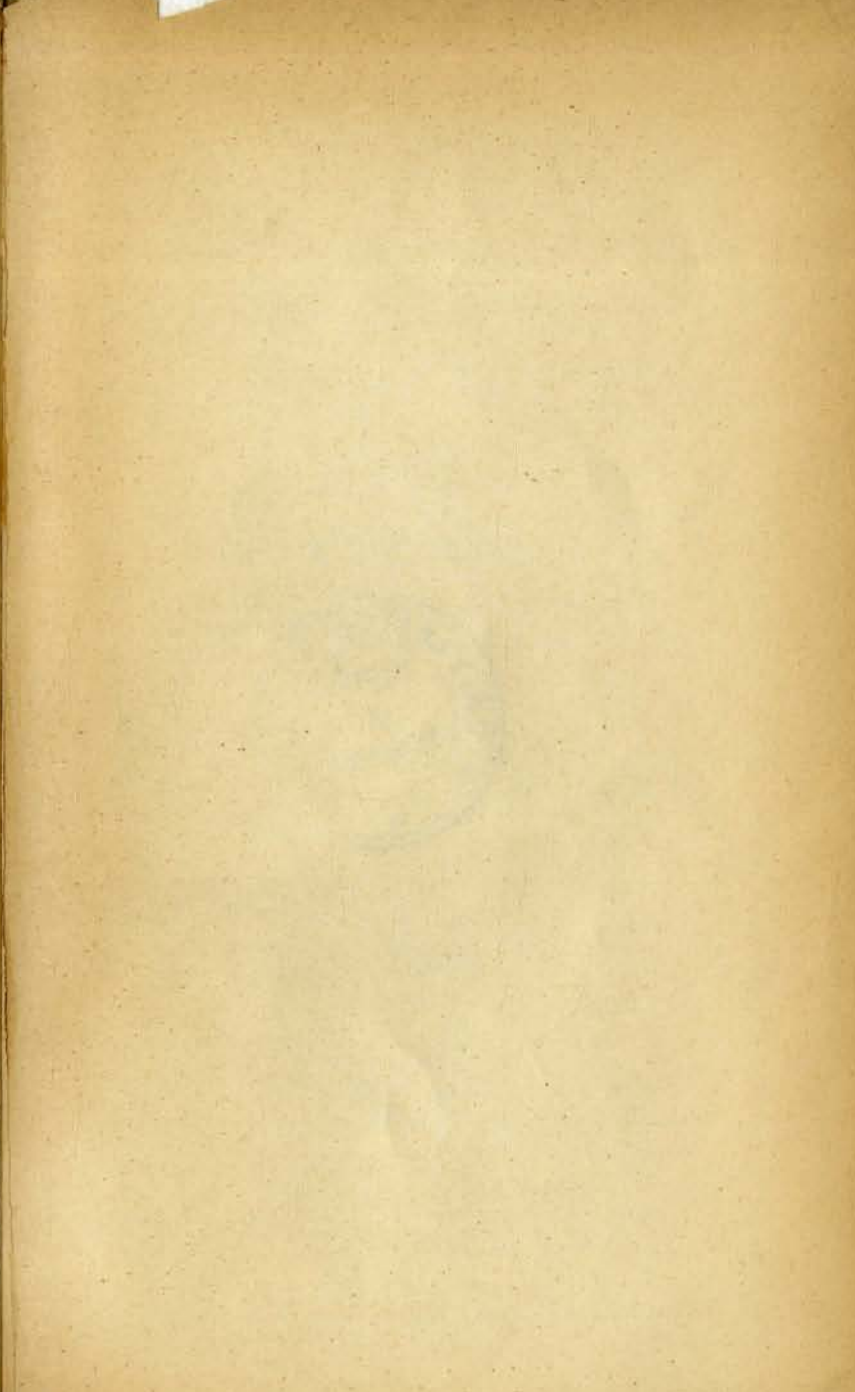
L'autore conferma la propria dottrina dell'esistenza puramente mentale delle cose rispondendo ad una serie di obiezioni e mostrando come la realtà delle cose sia, però, assicurata dall'esistenza della sostanza spirituale ed il loro valore obbiettivo dalla loro inevitabilità e necessarietà

73

Enumera i vantaggi dell'immaterialismo per la religione e per la scienza e pone in luce i rapporti reciproci tra questa sua dottrina e la posizione del realismo scientifico da un lato e del realismo ingenuo dall'altro . .

96





Piccola Biblioteca di Filosofia e Pedagogia

Raccoglie in nitide ed eleganti edizioni opere o parti di opere che siano particolarmente indicate nelle più recenti disposizioni ministeriali, per servire di svolgimento ai programmi di filosofia e pedagogia.

- Agostino (Sant')** — *De vera Religione ed Estratti dal «De Civitate Dei».* Introduzione, traduzione e commenti di Paolo Rotta. L. 8,50
- Anselmo d'Aosta** — *Monologio*, con introduzione e commento di G. Marino (in preparazione).
- Aristotele.** — *La Metafisica.* — Introduzione, esposizione sommaria e traduzione di passi a cura di Pietro Eusebiotti. » 5 —
- *Passi scelti dal Trattato dell'Anima.* — Tradotto da P. Eusebiotti. » 8,50
- Bacone F.** — *Cogitata et visa, de dignitate et augmentis scientiarum.* libri II et IX. — Versione italiana a cura e con note di A. Bozzoni. » 6,50
- *Nuovo organo.* — Libro I ed estratti del libro II. Versione dal latino con note a cura di A. Bozzoni. » 7 —
- Bentham G.** — *Deontologia o scienza morale (Estratti).* — Manzoni A. — *Appendice al Cap. III della Morale Cattolica.* Del sistema che fonda la morale sull'utilità, a cura e con introduz. di Zino Zini. » 7,50
- Berkeley G.** — *Trattato dei principi della conoscenza umana.* — Traduzione, introduzione e note di Carlo Mazzantini. » 3,50
- *Dialoghi tra Hylas e Filonous.* Passi scelti e tradotti con introduzione e note di R. Campanini. » 3 —
- Bonaventura (San) de Bagnorea.** — *Itinerario della mente in Dio*, con estratti della « *Questione del principio della conoscenza* ». — Traduzione e introduzione del P. M. Cordovani O. P. » 8 —
- Bruno G.** — *De la causa, principio e uno*, con introduzione, riassunti e note di Nino Valeri. » 7 —
- Cicerone M. T.** — *Della natura degli Dei.* — Libro I, tradotto da S. Carusali. » 2,50
- *La Tuscolana* (Libro IV e passi scelti dagli altri libri) e *I Doveri*; con introduzione e note di N. Valeri. » 8 —
- Condillac E. S.** — *Trattato delle sensazioni.* — Estratti, con introduzione e note di Maria Luisa Cervini. » 7 —
- Descartes R.** — *Il discorso sul metodo e Primo Libro dei principi di filosofia.* — Traduzione, introduzione e note di Guido De Giuli. » 8 —
- *Meditazioni filosofiche ed estratti delle obiezioni e risposte.* Introduzione, traduzione e note a cura di Guido De Giuli. » 7,50
- Epitteto.** — *Manuale.* — Volgarizzato da Giacomo Leopardi, con introduzione e note di Gustavo Balsamo-Crivelli. 2.a ediz. » 8,50
- Eucken R.** — *Il significato e il valore della vita.* — A cura di G. Perticone e di M. De Vincolis. » 8 —
- Fichte G.** — *La missione del dotto.* — A cura di G. Perticone. » 6 —
- Fiorentino F.** — *Studi sulla Rinascenza.* — Estratto dagli Studi su B. Telesio e P. Pomponazzi. Introduzione e note di Guido De Giuli. » 5,50
- Froebel F.** — *L'educazione dell'uomo e scritti scelti a cura di A. Saloni.* » 3 —
- Galluppi P.** — *Lettere filosofiche e lezioni di logica e metafisica.* — Passi scelti, introduzione e note a cura di Guido De Giuli. » 8 —
- Globerti V.** — *Prologo.* — Estratti riveduti sugli autografi da Gustavo Balsamo-Crivelli con introduzione e note di Santino Caramella. » 7 —
- *Introduzione allo studio della filosofia*, con prefaz. di V. Piccoli. Estratti. » 7 —
- Hegel G. G. F.** — *Filosofia del Diritto.* — Ridotta da A. Passerin d'Entrèves. Traduzione, esposizione dei brani omessi, prefazione e note di Alfredo Saloni. » 6 —
- *Introduzione alla filosofia.* (Preliminari e logica) a cura di A. Saloni. » 9 —
- Hobbes T.** — *Lo Stato (Leviatano)*, a cura di G. Perticone. » 7 —
- Humboldt G.** — *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, a cura di G. Perticone. » 6 —